

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj)

Students can retain library books only for two weeks at the most

| BORROWER'S No | DUE DATE | SIGNATURE |
|------------------|----------|-----------|
| | | |

अर्वाचीन राजनीतिक चिन्तन

(माक्स से अब तक)

(Political Theory from Marx to Present Day)

अनेक विश्वविद्यालयों द्वारा स्वीकृत

डॉ. प्रभुदत्त शर्मा

प्रोफेसर, राजनीति विज्ञान विभाग
राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर

प्राक्कथन

प्रो० ए० बी० लाल

पूर्व कुलपति

राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर



कॉलेज बुक डिपो, जयपुर

प्राक्कथन

पश्चिम के राजनीतिक विचारकों ने आज की सम्यतता के मूल्यों और राजनीतिक व्यवस्थाओं को जन्म दिया है। इन महान् चिन्तकों की दार्शनिक उपलब्धियाँ आज के बुद्धि-जगत् को सुगमित रचनी हैं।

माध्यम की कठिनाई के कारण आज की युवा पीढ़ी इस ज्ञान भण्डार का उपयोग करने में अपन को अक्षम पा रही है। विश्वविद्यालय के शिक्षकों से यह अपेक्षा की जाती है कि वे द्विभाषी ज्ञान के कारण सम्मेलन की इस समस्या का अच्छी स्तरीय पाठ्य-पुस्तकों द्वारा हल करेंगे।

अस्तुतः पुस्तक हिन्दी माध्यम से इसी दिशा में एक अच्छा प्रयास है। लेखक का परिश्रम सफल रहा है। उनकी जैली पुस्तक को व्यापक बनाने की प्रयत्ना है। प्रस्ताव है डॉ. प्रमोद कुमार शर्मा का यह प्रयास हिन्दी माध्यम के नए लेखकों का प्रेरणा दे सकेगा।

कुलपति

राजस्थान विश्वविद्यालय

दिसम्बर, 1972

ए. बी. लाल

© PUBLISHERS

All Rights Reserved with the Publishers

Published by College Book Depot, Tripolia Bazar, Jaipur-2

Printed at Meena Printers, Jaipur

संशोधित संस्करण की भूमिका

‘अर्थाचीन राजनीतिक चिन्तन’ (मार्क्स से अब तक) अपने संशोधित नए संस्करण में आपके सामने प्रस्तुत है। गत दशक में इस पुस्तक का जो स्वागत हुआ है और इससे लाभान्वित होने वाले जिन विद्यार्थियों और शिक्षकों ने हमें जो भी प्रतिक्रियाएँ और सुझाव दिए हैं, उन्हें सामने रखकर पुस्तक में कितने ही आमूलचूल परिवर्तन एवं संशोधन किए गए हैं। कहना न होगा कि विचारों के इतिहास में मूल विचार तो नहीं बदलते, किन्तु उन पर चलता रहने वाला विचार-मन्थन और व्याख्याएँ युग और काल के साथ-साथ नए रूप ग्रहण करती रहती हैं। इस संस्करण में हमारा यह प्रयास रहा है कि भारतीय विद्यार्थी को आज की समस्याओं पर सोचने और समझने के लिए एक आधुनिक विचारभूमि प्रदान की जाए। गत दशक में जो नई शोध-सामग्री इस क्षेत्र में प्रकाशित हो सकी है उसे भी यत्रतत्र सर्वत्र छात्रोपयोगी ढंग से इस नए संस्करण में समाहित कर लिया गया है।

कागज के अभूतपूर्व अभाव और छपाई की आकस्मिक महुँगाई की प्रतिकूल परिस्थितियों में भी हम अपने नए संस्करण को उसी क्लेवर में प्रकाशित कर सके हैं, इसके लिए हमारे प्रकाशक-बन्धु विशेष बधाई के पात्र हैं।

गतिशीलता एवं निरन्तरता विचारों की दुनिया की एक सहज विशेषता है। अतः आगामी संस्करण के लिए आपके विचार एवं सुझाव आमन्त्रित हैं।

प्रभुदत्त शर्मा

दो शब्द

वास्तव्य राजनीतिक दर्शन के इतिहास में आधुनिक युग अपनी एक विनिष्ट स्थान रखता है। मार्क्स, लेनिन, स्टालिन, गांधी, तात्की आदि विचारकों के दर्शन में तत्कालीन युग अपनी परिस्थितियों के साथ सम्मुख आ जाता है। समाजवादी, प्रजातन्त्रवादी और अधिनायकवादी विचारधाराओं का ज्ञान प्राप्त किए बिना हम मार्क्सवादी और उनरवर्गी युग की विशेषताओं एवं उसकी प्रवृत्तियों का नहीं समझ सकते। इसी प्रकार मैकडूगल, सामन्तल, दुर्धीम पेर्रेटा आदि के विचारों में बुद्धिवाद (Reason) के विरुद्ध त्रिम क्रान्ति के खोज बोए गए हैं उस भी समझना आवश्यक है, अथवा वर्तमान की गहराई में पहुँचना कठिन है। प्रस्तुत रचना में इन विभिन्न विचारधाराओं के विवेचन के अतिरिक्त आधुनिक राजनीतिक विद्वान्त के महत्वपूर्ण पक्षों को भी स्पष्ट किया गया है। राजनीति शास्त्र का परम्परागत स्वरूप बदलता जा रहा है, अध्ययन के नए आयाम, नए दृष्टिकोण विकसित हो जा रहे हैं। पढ़ने श्रवणवादी क्रान्ति आई और अब उत्तर-व्यवहारवाद की गेट मूर्त देनी है। इन सभी के विवेचन द्वारा भी पुस्तक की उपयोगिता बढ़ाने का प्रयास किया गया है।

प्रस्तुत रचना 'अर्वाचीन राजनीतिक चिन्तन' की विद्याधियों के ज्ञान की दृष्टि में संक्षेप में प्रस्तुत करने के लिए तैयार की गई है। बहुत छोटे में स्पष्ट रूप में वे सभी मूल बातें कहने का प्रयास किया गया है जिसका आधार लेकर एक गम्भीर विद्यार्थी अपनी अध्ययन अपने पास कर सकता है। भाषा, शैली एवं विवेचना की दृष्टि में भी सरलता स्पष्टता और बोधमयता की ओर विशेष रूप में मंचित रहा गया है। पुस्तक के प्रसंग-मनोपन कार्य में भी प्रकाश देने का पूर्ण मन्त्रि महवाग प्राप्त हुआ है अतः उन्हें धन्यवाद देना अनिवार्यता नहीं होगी।

आशा है विद्यार्थी-जगत् इसे उपयोगी पाएगा और इसके अनुशीलन में सामाजिक हो सकेगा।

प्रभुदत्त शर्मा

अनुक्रमणिका

| | |
|---|----|
| 1 आधुनिक राजनीतिक चिन्तन (Modern Political Thought) | 1 |
| 2 मार्क्स के बाद समाजवाद एडवर्ड बर्स्टाइन काल काटस्की लेनिन टाटस्की स्टालिन और माओ (Socialism after Marx Edward Bernstein Karl Kautsky Leon Trotsky Stalin and Mao) | 6 |
| पुनर्विचारवाद | 7 |
| एडवर्ड बर्स्टाइन | 7 |
| जीन जोरेस | 13 |
| काल काटस्की | 15 |
| लेनिन | 20 |
| लेनिन का मार्क्सवाद से सम्बन्ध | 20 |
| लेनिन का साम्राज्यवादी पक्षीवाद | 24 |
| डॉ. डा. मर्क भौतिकवाद के बारे में लेनिन के विचार | 29 |
| लेनिन की क्रांति सम्बन्धी धारणा | 31 |
| लेनिन की दस सम्मेलनी धारणा | 34 |
| श्रमजीवी अधिनायकवाद के विषय में लेनिन के विचार | 38 |
| मार्क्स के अनुयायी के रूप में लेनिन का मूल्यांकन | 44 |
| टाटस्की | 46 |
| स्टालिन | 51 |
| स्टालिन का एकदेशीय समाजवाद का सिद्धांत | 52 |
| स्टालिन की क्रांति सम्बन्धी धारणा | 59 |
| स्टालिन का महत्त्व और मूल्यांकन | 59 |
| माओ त्से त्ग | 61 |
| चीनी मार्क्सवाद (माओवाद) के प्रमुख सिद्धान्त | 63 |
| माओ के कुछ अन्य विचार | 67 |
| 3 फ्रांसीसी श्रमिक सघवाद अथवा समाजवाद फबियन समाजवाद समष्टिवाद अराजकतावाद क्रान्तिकारी और दार्शनिक (French Syndicalism Guild Socialism Fabian Socialism Collectivism Anarchism Revolutionary and Philosophical) | 75 |
| श्रमिक सघवाद | 75 |
| श्रमिक सघवादी दशन | 75 |

| | |
|---|-----|
| सपवाणी समाज का चित्र | 80 |
| धर्मिक सपवाण का मू. दर्शन | 82 |
| प्रांम म नवीन धर्म सपवाण एवं सपवाण का विज्ञो म प्रभाव | 83 |
| सपवाण विचारक पिनीपर और मारन | 86 |
| धर्मी समाजवाण | 89 |
| धर्मी समाजवाणियों द्वारा वनमान समाज की आलोचना | 92 |
| धर्मी समाजवाण दान | 94 |
| गिह समाजवाद क साधन | 103 |
| धर्मी समाजवाण का मू. दर्शन | 106 |
| परिचय समाजवाद | 108 |
| स्थापना एवं क पत्रम | 109 |
| परिचयवाण और मानववाण म अनर | 117 |
| परिचयवाण की आलोचना | 118 |
| परिचयवाण की सफलताए | 119 |
| समष्टिवाण सपवाण राज्य समाजवाण | 120 |
| समष्टिवाण क्या ? | 121 |
| समष्टिवाणी सिद्धांत | 123 |
| समष्टिवाणी साधन | 126 |
| समष्टिवाद क पण म तब | 127 |
| समाजकतावाण क्रांतिकारी और दाननिक | 132 |
| समाजकतावाणी परम्परा | 133 |
| समाजकतावाणी दान | 134 |
| विलियम गोडविन | 136 |
| हर्गिस्किन | 137 |
| प्राणी | 138 |
| मानव बहिन | 141 |
| प्रिम क्राश्टिन | 14 |
| मानववाण समाजकतावाण | 153 |
| समाजकतावाण का मू. दर्शन | 155 |

| | |
|---|-----|
| 4 सारतांत्रिक समाजवाद (Democratic Socialism) | 158 |
| सारतांत्रिक समाजवाण—ऐतिहासिक परिग्रह म | 159 |
| सारतांत्रिक समाजवाण धीवर्य और विपणता | 161 |
| सारतांत्रिक समाजवाण क प्रमुख विचारक | 167 |
| आस्थापना और मू. दर्शन | 170 |

| | | |
|---|---|-----|
| 5 | तर्कशीलता के विरुद्ध विद्रोह—विलियम मेकडूगल हैराल्ड लासवेल, एमाइल दुर्खीम, विल्फ्रेडो परेटो (<i>Revolt against Reason—William McDougall Harold Lasswell Emile Durkheim Vilfredo Pareto</i>) | 174 |
| | विलियम मेकडूगल | 174 |
| | हैराल्ड लासवेल | 181 |
| | लासवेल का दशन | 182 |
| | लासवेल का मूल्यांकन | 188 |
| | एमाइल दुर्खीम | 189 |
| | विल्फ्रेडो परेटो | 192 |
| 6 | बहुलवादी और राज्य सम्प्रभुता (<i>Pluralists and State Sovereignty</i>) | 194 |
| | बहुलवादी विचारधारा | 196 |
| | बहुलवाद की आलोचना | 201 |
| | बहुलवादी विचारधारा का औचित्य और महत्व | 204 |
| | फासीवाद (<i>Fascism</i>) | 206 |
| 8 | ग्राहम वेलस (<i>Graham Wallas 1858—1932</i>) | 215 |
| | वेलस की पद्धति | 215 |
| | मानव क्रियाओं के माध्यम | 216 |
| | प्रजातन्त्र पर वेलस के विचार | 219 |
| | शासन यंत्र और सरकारी अधिकारियों के बारे में | |
| | वेलस के विचार | 220 |
| | वेलस की आलोचना और उसका मूल्यांकन | 221 |
| 9 | हैराल्ड जोसेफ लास्की (<i>Herald Joseph Laski</i>) | 223 |
| | लास्की के राजनीतिक विचार | 228 |
| | लास्की की अधिकार विषयक धारणा | 240 |
| | लास्की के स्वतन्त्रता और समानता सम्बन्धी विचार | 243 |
| | सम्पत्ति के विषय में लास्की के विचार | 245 |
| | लास्की मानववादी के रूप में | 248 |
| | लास्की के दशन का मूल्यांकन | 251 |

| | |
|---|-----|
| 10 गांधीवादी राजनीतिक विचार (Gandhian Political Ideas) | 254 |
| जीवन परिचय | 254 |
| आध्यात्मिक आदर्शवाद | 255 |
| अहिंसा का दर्शन | 261 |
| राष्ट्रवादी और उनका धर्म | 264 |
| गांधीजी का राजनीतिक दर्शन | 266 |
| राज्य और समाज के बारे में गांधीजी के विचार | 276 |
| प्रतिनिधि प्रणाली, संसदीय व्यवस्था आदि पर गांधीजी के विचार | 279 |
| राष्ट्रवाद और अंतर्राष्ट्रीयवाद पर गांधीजी के विचार | 280 |
| गांधीजी और विकटरीकरण | 281 |
| गांधीजी का स्वतंत्रता दर्शन | 285 |
| गांधीजी का सामाजिक और आर्थिक विचार | 287 |
| सूचकांक | 299 |
| 11 माइकेल ओकेशॉट और परम्परावाद आधुनिक राजनीतिक सिद्धांत राजनीति शास्त्र की प्रकृति और क्षेत्र—बदलते हुए दृष्टिकोण सामकेल और ईस्टन के विशेष संदर्भ में व्यवहारवादी जाति—चार्ल्स मेरियम, आर्थर बेटले इदिड ईस्टन आम्पण्ड तथा सामकेल सम्प्रणाल सिद्धांत और नियम प्रतिमान (जान डायच एव स्नाइडर) उत्तर व्यवहारवाद (Michael Oakeshott and Traditionalism Modern Political Theory Nature and Scope of Political Science—Changing Perspectives with Special Reference to Lasswell and Easton the Behavioural Revolution—Charles Merriam Arthur Bentley David Easton Almond and Lasswell The Commu- nication Theory and Decision Making (Karl Deutsch and Snyder Post Behaviouralism) | 301 |
| मानव परम्परावाद और परम्परावाद | 301 |
| राजनीतिशास्त्र की प्रकृति और क्षेत्र | 30 |
| व्यवहारवादी जाति | 315 |
| व्यवहारवाद की समस्या | 329 |
| सम्प्रणाल सिद्धांत (जान डायच) | 332 |
| नियम निमाण (स्नाइडर) | 339 |
| उत्तर व्यवहारवाद | 343 |

आधुनिक राजनीतिक चिन्तन

(Modern Political Thought)

राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र को विश्व की सम्यताएँ हर युग में प्रभावित करती रही हैं। राज्य, समाज और मनुष्य के पारस्परिक सम्बन्ध राजनीतिक चिन्तन के विशेष भाग हैं जो सुदूर अतीत से मानव-जीवन और उसके चिन्तन को प्रभावित करते रहे हैं। राज्य और विविध राजनीतिक संस्थानों के विभिन्न पक्षों तथा उनसे सम्बन्धित विभिन्न प्रश्नों की भीमसा राजनीतिक चिन्तन की अध्ययन-सामग्री है। वेपर (Wayper) के शब्दों में "राजनीतिक चिन्तन वह है जिसका सम्बन्ध राज्य, राज्य के आकार, राज्य के स्वभाव तथा राज्य के लक्ष्य से है। इसका मुख्य कार्य है समाज में मानव का नैतिक पर्यवेक्षण करना। इसका उद्देश्य राज्य के अस्तित्व, स्थिरता तथा दिन-प्रतिदिन का विवरण प्रस्तुत करना ही नहीं है, बल्कि राज्य क्या है और किसी को राज्याज्ञा का पालन क्यों करना चाहिए, राज्य का कार्यक्षेत्र क्या है और कोई राज्याज्ञा का उल्लंघन कब कर सकता है, तथा राज्य के बिना अपूर्ण मानव की शक्ति क्या रह जाती है, आदि प्रश्नों का उत्तर देने के लिए भी यह चिरकाल से प्रयत्नशील है।"¹ फिलिस डॉयल के अनुसार, "मनुष्य की प्रकृति और उसके कार्य, शेष विश्व से उसका सम्बन्ध जिसमें सम्पूर्ण जीवन का विवेचन अन्तर्निहित है और इन दोनों बातों की परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया से उत्पन्न होने वाली मनुष्य की अपनी सहजातियों से सम्बन्ध की समस्या ही राजनीतिक चिन्तन का प्रमुख विषय है और इसके अन्तर्गत राज्य का स्वरूप, प्रयोजन तथा उसके कार्यों का विवेचन, सभी समाविष्ट हैं।"² राजनीतिक चिन्तन की विषय-सामग्री बहुत व्यापक है जिसका समय के साथ निरन्तर विस्तार होता जा रहा है। यह निरन्तर सजीव, गतिमान और विकासमान है जिसमें हर युग के विचारकों और दार्शनिकों के विचार सुत्तरित हुए हैं।

पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन को मोटे रूप में तीन युगों में विभाजित किया जा सकता है—प्राचीन युग, मध्ययुग और आधुनिक युग। प्राचीन युग के अन्तर्गत

1 वेपर : राजदर्शन का अध्ययन, पृष्ठ 1

2 Phyllis Doyle : A History of Political Thought, p. 15.

300 ईसा पूर्व तक के काल की गणना होती है। प्लेटो और अरस्तू इस युग के महान् यूनानी राजनीतिक चिन्तक थे। मध्ययुग के अन्तर्गत 300 ईसा पूर्व से 1500 का काल सम्मिलित किया जाता है। इस युग की सबसे प्रधान समस्या राजसत्ता और धर्मसत्ता के बीच सम्बन्ध निर्धारण की थी। राजा और पोप का सघर्ष चला जिसमें अन्ततः पोप का पराभव हुआ। इस युग के प्रमुख विचारकों में सन्त थॉमस, सन्त थॉमसाइन, सन्त टॉमस एक्वीनास, दंति, मार्सिलियो गार्ड पेड्रुआ आदि के नाम उल्लेखनीय हैं। तत्पश्चात् आधुनिक युग का सूत्रपात माना जाता है जिसका प्रथम विचारक मेकियावेली था। उसे 'आधुनिक राजनीति का जनक' (Father of Modern Political Thought) कहा जाता है। मेकियावेली ने अपनी कृतियों में मध्ययुगीन विचारों पर तीव्र प्रहार किए तथा मध्ययुग की मान्यताओं और परम्पराओं का खण्डन कर राजनीति को नवीन व्यावहारिक रूप प्रदान किया। उसकी सबसे महत्त्वपूर्ण बात यह थी कि उसने राजनीति को धर्म और नैतिकता से पृथक् किया। मेकियावेली के बाद बोदा, गोलियस, हॉब्स, लॉक, रूसो, मॉण्टेस्क्यू, बर्क, बेन्थम, टी एस मिल, टी एच ग्रीन, काण्ट, हीगल, कार्ल मार्क्स, लेनिन, गान्धी, लास्की, कोल, रसेल आदि इस युग के महान् राजनीतिक विचारक माने जाते हैं।

पाश्चात्य राजद्वारों की इस पुस्तक का विचारार्थ उपयोगितावादी चिन्तन से हुआ है जिसने राज्य के 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम हित' के उद्देश्य पर बल दिया। उपयोगितावादी विचारकों ने व्यक्ति को समाज का अभिन्न अंग स्वीकार करते हुए उपयोगिता को ही राज्य के समस्त कार्यकलापों का आधार माना। जर्मी बेन्थम (1748-1832) उपयोगितावादियों में सर्वाधिक विलक्षण प्रतिभा सम्पन्न विद्वान् था जिसने उपयोगितावादी सिद्धान्तों की स्पष्ट समीक्षा की और उपयोगितावाद पर आधारित एक क्रमबद्ध राजनीतिक दर्शन का प्रतिपादन करने में सफलता प्राप्त की। वैसे इसके प्रवर्तकों में डेविड ह्यूम, ग्रीस्टले तथा हुचिंसन के नाम लिए जाते हैं। बेन्थम के बाद जेम्स मिल, जॉन स्टुअर्ट मिल, जॉन मॉस्टिन, जॉन गोट एलेक्जेंडर बेन आदि ने उपयोगितावाद में संशोधन किए। जॉन स्टुअर्ट मिल ने बेन्थम के उपयोगितावादी विचारों की पुनर्समीक्षा कर उपयोगितावादी दर्शन को एक नई दिशा प्रदान की।

उपयोगितावादी राजनीतिक चिन्तन के बाद आदर्शवादी विचारधारा को प्रधानता प्राप्त हुई जिसके प्रमुख स्वम्भ इमेनुएल काण्ट, हीगल, टी एच. ग्रीन, बोसकि आदि थे। टी एच ग्रीन ने इंग्लैंड में उदारवादी आदर्शवाद की परम्परा कायम की जबकि काण्ट और हीगल ने जर्मन आदर्शवाद का विकास किया। उपयोगितावाद औद्योगिक क्रान्ति से उत्पन्न परिस्थितियों का उपयुक्त समाधान प्रस्तुत करने में असमर्थ रहा और इंग्लिश विचारशील लोगों में यह प्रतिक्रिया उत्पन्न हुई कि मानव स्वभाव की उपयोगितावादी खोजली धारणा के स्थान पर एक अधिक ठोस धारणा प्रस्थापित करने की आवश्यकता है, और इसी प्रतिक्रिया ने आदर्शवादी चिन्तन का मार्ग प्रशस्त किया। आदर्शवादियों ने सर्व सामान्य प्रमुख सिद्धान्तों को

प्रस्थापित करते हुए यह स्वीकार किया कि राज्य एक नैतिक अनिवार्य संस्था है, राज्य सर्वशक्तिमान है तथा उसमें और व्यक्ति में कोई पारस्परिक विरोध नहीं है। राज्य का अपना उद्देश्य एवं व्यक्तित्व है तथा वह मनुष्य की सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है। आदर्शवादियों ने राज्याज्ञा-पालन को ही स्वतन्त्रता माना और राज्यों को अधिकारों का जन्मदाता बतलाया।

एक अन्य विचारधारा ने भी 19वीं सदी के चिन्तन को नया मोड़ दिया। राजदर्शन के इतिहास में यह वैज्ञानिक विचारधारा के नाम से विख्यात है। इसके दार्शनिकों ने मानव-जीवन की व्याख्या प्राकृतिक विज्ञान के रूप में करने का प्रयास किया। राज्य और उसकी समस्याओं का अध्ययन करने के लिए उन्होंने जीव शास्त्रीय दृष्टिकोण अपनाया। दूसरी ओर कतिपय ऐसे दार्शनिक हुए जिन्होंने मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण को अधिक उपयुक्त समझा। यदि हरबर्ट स्पेंसर जीवशास्त्रीय व्याख्या के जनक के रूप में सामने आया तो बेजहॉट मनोवैज्ञानिक व्याख्या का प्रवर्द्धक बना। स्पेंसर ने साधारण-शास्त्र और राजनीति-शास्त्र को जीव विज्ञान के नियमों के समरूप और उनका एक भग माना तथा अपने विकासवादी दर्शन द्वारा भौतिकशास्त्र एवं जीवशास्त्र जैसे दो भिन्न विषयों को समन्वित करने का प्रयास किया। बेजहॉट ने सामाजिक और राजनीतिक व्यापार के सम्बन्ध में मनोवैज्ञानिक पद्धति का सूत्रपात किया जिसे अनेक ब्रिटिश, फ्रांसीसी एवं अमेरिकी विद्वानों ने विकसित किया। यह कहना प्रतिशयोक्तिपूर्ण नहीं है कि बेजहॉट के समय से ही राजनीतिक सिद्धान्तवादी सामाजिक मनोवैज्ञानिक बने और आज तो मानव-जीवन की समस्याओं के समाधान में मनोविज्ञान का प्रयोग एक फैशन बन गया है। इस प्रसंग में हम मन (Maue) तथा सेविग्न (Savigny) सरीखे विचारकों की भी नहीं भूल सकते जिनकी अध्ययन-पद्धति ऐतिहासिक थी।

19वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में कार्ल मार्क्स और एंजिल्स के सिद्धान्तों ने राजनीतिक परिवर्तन पर व्यापक प्रभाव डाला और यह प्रभाव 20वीं शताब्दी के चिन्तन पर भी व्यापक रूप में दिखाई देता है। आज का तो युग ही समाजवाद का युग कहा जाता है जो किसी न किसी रूप में सत्तार के करोड़ों व्यक्तियों का एक धर्म सा बन गया है और उनके विचारों एवं कार्यों की रूपरेखा निर्धारित करता है। वैद्वान्तिक दृष्टि से टॉमस मूर ने एक आदर्श समाजवादी व्यवस्था का चित्र प्रस्तुत किया। तत्पश्चात् इसके सूत्रधारों में कल्पनावेदी विचारक सेंट साइमन तथा फेरियर और उनके समकालीन रॉबर्ट ओवन एवं कुछ अन्य विचारक हुए। इन सबने 19वीं शताब्दी में सत्तार के सामने समाजवाद के विकासवादी, अहिंसात्मक अथवा शान्तिवादी तथा आदर्शवादी पक्ष पर बल दिया लेकिन राजनीति में कार्ल मार्क्स के पदार्पण ने समाजवादी शान्तिपूर्ण धारा को हिसक, वेगवती और नान्तिकारी धारा में परिवर्तित कर दिया। पूंजीवाद, स्वतन्त्र व्यापार तथा प्रतिस्पर्धा और लेसेज फेयर (अहस्तक्षेप) जैसे सिद्धान्तों पर, जिन पर विगत युग का सामाजिक ढांचा आधारित था, एंजिल्स ने कड़ा प्रहार किया। उसने समाजवाद को स्वप्नलोक से निकाल कर

वैज्ञानिक वरातल प्रदान किया और उसे जनक्रान्ति का रूप दिया। समाजवाद के विकासवादी और क्रान्तिवादी दोनों ही रूप स्पष्ट रूप से वर्तमान राजनीति में पाए जाते हैं। रूसी और चीनी साम्यवाद मार्क्सवाद के ही रूसी और चीनी संस्करण हैं।

कार्ल मार्क्स और एंजिल्स से प्रेरणा प्राप्त करने वाले विचारकों ने सामाजिक पुनर्रचना के विभिन्न सिद्धान्तों को प्रतिपादित किया। कट्टर मार्क्सवाद की अपेक्षा प्रजातान्त्रिक एवं विकासवादी समाजवाद इंग्लैंड की चरती के लिए अधिक उपयुक्त सिद्ध हुआ। वहाँ अनेक समाजवादी आन्दोलनों ने जन्म लिया जिनमें सर्वाधिक महत्वपूर्ण 'फेबियनवाद' था। सन् 1887 में फेबियनवादियों ने अपने समाज का उद्देश्य प्रकट करने हुए कहा कि फेबियन समाज समाजवादियों का समाज है जिसका उद्देश्य समाज का नवगठन करना है। यह नया संगठन भूमि तथा उद्योग-धन को व्यक्तिगत तथा वग विशेष के स्वामित्व से निकाल कर समाज को उसका स्वाम बनकर किया जाएगा, जिससे सब सामान्य लाभ के लिए काय करे और केवल इस नीति से सम्पूर्ण लाभ का समस्त जनता में समानता के आधार पर वितरण हो। वास्तव में फेबियनवाद ने क्रान्ति और हिंसा से दूर रहते हुए वैधानिक उपायों द्वारा समाजवाद की स्थापना करने पर बल दिया और विनाश की अपेक्षा सुधार को अधिक महत्व दिया। विकासवादी समाजवाद का एक महत्वपूर्ण पहलू समष्टिवाद के रूप में सामने आया जिसे राज्य-साम्यवाद, समूहवाद आदि नामों की भी सजा दी जाती है। समाजवाद का यह एक परिष्कृत रूप है जो समाजवादी उद्देश्य की पूर्ति के लिए शान्तिपूर्ण उपायों पर बल देता है। परिवर्तन की क्रमिकता में विश्वास रखते हुए समष्टिवादी चाहते हैं कि राज्य में समाजवादी क्रान्ति बिना किसी रक्तपात तथा हिंसा के धीरे-धीरे लाई जाए। विकासवादी समाजवाद की एक प्रमुख शाखा संशोधनवाद (Revisionism) के रूप में विकसित हुई जिसका सर्वाधिक महत्वपूर्ण व्याख्याता बर्न्स्टाइन था। संशोधनवादियों ने मार्क्स के सिद्धान्त की कटु आलोचना करते हुए आग्रह किया कि मार्क्सवाद के क्रान्तिकारी पहलू की अपेक्षा विकासवादी पहलू को महत्व दिया जाना चाहिए और परिवर्तित परिस्थितियों में मार्क्सवादी सिद्धान्तों में आवश्यकतानुसार संशोधन किए जाने चाहिए।

उन्नीसवीं शताब्दी के अन्तिम भाग में फ्रांस के श्रमिक आन्दोलन द्वारा श्रमजीवी वर्ग के लिए श्रम संघवाद नामक एक नए सामाजिक सिद्धान्त का जन्म हुआ। यह एक क्रान्तिकारी विचारधारा है जो शान्ति और विकासवाद दोनों सिद्धान्तों को अस्वीकार कर मजदूरों को तुरन्त सब प्रकार के बन्धनों से मुक्त करना चाहती है। इस विचारधारा में मजदूरों का स्वाधीनता प्रेम इस सीमा तक पहुँच गया है कि वह औद्योगिक क्षेत्र में उद्योगपतियों के अधिकार के विरुद्ध ही नहीं, बल्कि राजनीतिक क्षेत्र में राज्य के हस्तक्षेप के विरुद्ध भी विद्रोह करती है। श्रम-संघवाद उद्योगों का संचालन एवं स्वामित्व राज्य के हाथों में न देकर मजदूरों के हाथ में रखना चाहता है। समाजवाद की एक अन्य प्रशाखा, जिसे हम समाजवाद का अंग्रेजी संस्करण कह सकते हैं, 'श्रेणी समाजवाद' है। यह मध्यमार्गी विचारधारा अंग्रेजी फेबियनवाद और

फाँसीसी सघवाद का 'बुद्धिजीवी शिशु' है जिसका प्रतिपादन 20वीं शताब्दी के प्रथम एवं द्वितीय दशकों में किया गया। सामान्य रूप में श्रेणी-समाजवाद का उद्देश्य उद्योगों में सलग्न लोगों के स्वराज्य की स्थापना कर वर्तमान वेतन-प्रथा का अन्त करना है। इसके अनुसार एक ऐसी व्यवस्था का निर्माण होना चाहिए जिसमें श्रमिकों की रचनात्मक प्रवृत्तियाँ विकसित हो सकें। यह चाहता है कि पूँजीवादी व्यवस्था और प्रादेशिक प्रतिनिधित्व के स्थान पर औद्योगिक समाज में उत्पादकों के साथ ही और ये सब सस्या में इतने हो जितने कि समाज में होने वाले कार्य अर्थात् प्रत्येक उद्योग के लिए पृथक्-पृथक् सघ हो। क्रमिक परिवर्तन में विश्वास करने वाली इस विचारधारा का अब सक्रिय राजनीति में कोई स्थान नहीं है।

आधुनिक राजनीतिक चिन्तन की दो अन्य महत्वपूर्ण विचारधाराएँ हैं—अराजकतावाद एवं गाँधीवाद। 'अराजकतावाद' किसी निश्चित सिद्धान्त का नाम नहीं है, अपितु एक आधारभूत विचारधारा का सूचक है जिसे कतिपय विचारकों ने अपने-अपने ढंग से व्यक्त किया है। इसका आधारभूत सिद्धान्त यह है कि राजनीतिक शक्ति हर रूप में एक बुराई है, अतः अवांछनीय एवं अनावश्यक है। मानवीय सम्बन्धों में न्याय की स्थापना करने के लिए राज्य को समूल नष्ट कर उसके स्थान पर स्वतन्त्र समाज का संगठन किया जाना चाहिए जिसमें सामंजस्य की स्थापना, उत्पादन, उपभोग तथा एक सभ्य प्राणी की नाना आवश्यकताओं की तुष्टि के लिए स्वतन्त्रतापूर्वक स्थापित विभिन्न संगठनों में स्वतन्त्र समझौते हों। ऐसा इसलिए भव है क्योंकि मनुष्य स्वभाव से अच्छा है। गाँधीवाद, जो आज के युग की एक प्रगल्भ सजीव, सुधारवादी और प्राणदायिनी विचारधारा है, इस रूप में अराजकतावादी है कि यह आधुनिक केन्द्रीभूत राज्य की व्यक्ति की स्वतन्त्रता का शत्रु समझती है। यह दर्शन वैयक्तिक सम्पत्ति और निर्बाध प्रतिस्पर्धा पर आधारित वर्तमान सामाजिक और आर्थिक व्यवस्था के स्थान पर सत्य और अहिंसा पर आधारित ऐसे नवीन समाज की रचना करना चाहता है जिसमें व्यक्ति को अधिकतम स्वतन्त्रता प्राप्त हो सके। इस तरह यह मार्क्सवाद या साम्यवाद, अराजकतावाद या अन्य किसीवाद की अपेक्षा अधिक जीवन्त और अधिक क्रान्तिकारी विचारधारा है। साम्राज्यवाद, फासीवाद, नाजीवाद आदि विचारधाराओं का भी आधुनिक राजनीतिक चिन्तन में स्थान है।

मार्क्स के बाद समाजवाद : एडवर्ड बर्न्स्टाइन, कार्ल काटस्की, लेनिन, ट्रॉट्स्की, स्टालिन और माओ

(Socialism After Marx Edward Bernstein,
Karl Kautsky, Lenin, Trotsky,
Stalin and Mao)

काल मार्क्स की मृत्यु के बाद उसके दर्शन के समर्थक कई गुटों में विभाजित हो गए। जिन देशों में लोकतान्त्रिक विचार मजबूती से जम चुके थे वहाँ मार्क्स के अनुयायी उसके कतिपय सिद्धान्तों से जैसे इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या, वर्ग-संघर्ष, क्रान्ति की अपरिहार्यता आदि से आश्वस्त नहीं हुए और उन्होंने मार्क्सवाद को लोकतान्त्रिक ढाँचे में ढालना चाहा। मार्क्स के बहुत से समर्थक ऐसे थे जो अपने-अपने देशों की भौगोलिक, आर्थिक, सांस्कृतिक और ऐतिहासिक आवश्यकताओं के अनुकूल मार्क्सवाद को ढालने के इच्छुक थे। उदाहरणार्थ मार्क्सवाद के क्रान्तिकारी पहलू को अधिक महत्व देना चाहते थे। दूसरी ओर ऐसे भी लोग थे जो मार्क्सवाद पर शान्तिपूर्वक पुनर्विचार कर उसके विकासवादी पहलू पर बल देने का समर्थन करते थे। इन विभिन्न विचारों और दृष्टिकोणों के फलस्वरूप मार्क्स के बाद समाजवाद की विभिन्न शाखाएँ प्रस्कृति हुईं और इसके विभिन्न प्रवक्ता हुए।

(अ) सर्वप्रथम इस अध्याय में एडवर्ड बर्न्स्टाइन (Edward Bernstein), कार्ल काटस्की (Karl Kautsky), लेनिन (Lenin), ट्रॉट्स्की (Trotsky), स्टालिन (Stalin) और माओ (Mao) तथा कुछ अन्य विद्वानों के विचारों की विवेचना की जाएगी।

(ब) अगले कुछ अध्यायों में फ्रांसीसी श्रमिक संघवाद (French Syndicalism), फेबियन समाजवाद (Fabian Socialism), ग्रेडी समाजवाद (Guild Socialism) अराजकतावाद शान्तिकारी और दार्शनिक (Anarchism Revolutionary and Philosophical) आदि का वर्णन किया जाएगा।

(ग) अन्त में लोकतान्त्रिक समाजवाद (Democratic Socialism) पर विचार किया जाएगा।

पुनर्विचारवाद ■ एडवर्ड बर्स्टाइन

(Revisionism : Edward Bernstein, 1850-1932)

पुनर्विचारवाद (Revisionism)

पुनर्विचारवादियों द्वारा मार्क्स के सिद्धान्त की कटु आलोचना की गई और इस बात पर बल दिया गया कि मार्क्सवाद के त्रान्तिकारी पहलू की अपेक्षा विकासवादी पहलू पर बल दिया जाना चाहिए तथा परिवर्तित परिस्थितियों में मार्क्सवादी सिद्धान्तों में आवश्यकतानुसार संशोधन किए जाने चाहिए। यूरोप में पुनर्विचारवादियों अथवा संशोधनवादियों और सुधारवादियों के इस उदार तथा व्यावहारिक समाजवाद के सिद्धान्त प्रथम विश्व युद्ध से 25 वर्ष पूर्व विविध विद्वानों जैसे, जर्मनी में एडवर्ड बर्स्टाइन (Edward Bernstein), फ्रांस में जॉन जोरेस (Jean Jaures), बेल्जियम में अंसीले (Edward Anselme), इटली में बिस्सोलाटी (Leonido Bissolati), रूस में टुगन बेरोनोव्स्की (Tugan Baronowsky) तथा स्वीडन में कार्ल ब्रान्टिंग (Karl Branting) के दृष्टियों तथा कार्यों में और बेल्जियम के मजदूर दल, दक्षिणी जर्मन राज्यों की समाजवादी प्रजातान्त्रिक पार्टियों, फ्रांस की स्वतंत्र समाजवादी पार्टियों तथा ब्रूसिस्टों (Broussiste) और इटली की समाजवादी पार्टियों के सिद्धान्तों तथा व्यक्तियों में प्रकट हुए। इस सुधारवादी समाजवाद (Reformist Socialism) के सिद्धान्त बर्स्टाइन जोरेस तथा टुगन बेरोनोव्स्की के लेखों एवं रचनाओं में विशद रूप से उपलब्ध हैं किन्तु इनमें भी सर्वाधिक महत्वपूर्ण बर्स्टाइन ही हैं जिसे संशोधनवादी अथवा पुनर्विचारवादी (Revisionist) आन्दोलन का प्रणेता कहा जाता है। बर्स्टाइन ने मार्क्सवाद के विकासवादी पहलू पर बल दिया, मार्क्स द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तों को तथ्यों की दृष्टि से दोषी पाया और कहा कि मार्क्स के बुद्धिमान शिष्यों को अपने गुरु की प्रत्येक बात को अक्षिं बन्द करके स्वीकार नहीं करना चाहिए, बल्कि इसमें जो सत्य है उसे ग्रहण करना चाहिए और जो असत्य है उसका परिहारा कर देना चाहिए।

एडवर्ड बर्स्टाइन (Edward Bernstein)

एडवर्ड बर्स्टाइन का जन्म सन् 1850 में बर्लिन में एक लोकोमोटिव इंजीनियर के परिवार में हुआ था। उसका सामाजिक जीवन सन् 1872 में समाजवादी प्रजातान्त्रिक दल (Social Democratic Party) की सदस्यता से शुरू हुआ। सन् 1878 में जब समाजवाद विरोधी कानून पारित हुआ तो बर्स्टाइन को जर्मनी से बाहर लगभग 20 वर्ष एक निर्वासित के रूप में व्यतीत करने पड़े। सन् 1900 में जर्मनी लौटने पर उसने पुनर्विचारवादी आन्दोलन की बागदोर सम्भाल ली और सामान्य डेमोक्रेटिक पार्टी के कटु विरोध के बावजूद युवकों की बड़ी सीमा तक प्रभावित किया। पुनर्विचारवाद के प्रति विरोध का नेता कॉट्स्की था। बर्स्टाइन का सन् 1914 तक उससे सैद्धान्तिक संघर्ष चलता रहा। सन् 1932 में इस महान् संशोधनवादी नेता की मृत्यु हो गई।

बर्स्टाइन ने मार्क्सवाद पर 'Problems of Socialism' नामक लेखमाला में अपने प्राक्रमणकारी विचार प्रकाशित किए। एक जटिल जीर्णक वाले ग्रन्थ में उसके विचारों की अभिव्यक्ति हुई जिसका सतिष्ठ भ्रूजो अनुवाद 'Evolutionary Socialism' के नाम से प्रकाशित हुआ। बर्स्टाइन ने एक लम्बे पत्र में मार्क्सवाद की प्रालोचना का सार प्रस्तुत किया है जो उसने सन् 1898 में जर्मन सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी को लिखा था। बर्स्टाइन की शकाओं, भविष्यवाणियों और मार्क्सवादी प्रालोचनाओं का मुख्य तर्क यह था कि मार्क्स ने समाज का जो विस्लेषण प्रस्तुत किया था वह गलत प्रमाणित हो चुका था और घटनाक्रम के अनुसार मार्क्स की भविष्यवाणियाँ भी गलत सिद्ध नहीं हुई थीं, अतः यह संबंध उचित था कि मार्क्स के सिद्धान्तों में संशोधन किया जाए और उन बातों को हटा दिया जाए जो गलत सिद्ध हो चुकी थीं।¹

बर्स्टाइन द्वारा मार्क्स की प्रालोचना

बर्स्टाइन ने समाजवाद की समस्याएँ (Problems of Socialism) नामक लेखमाला में मार्क्स पर स्वप्नलोकिय (Utopian) होने का आरोप लगाया। मार्क्स ने भविष्य के सामाजिक संगठन की कोई कल्पना नहीं की थी, पर यह पूर्ण विश्वास के साथ कहा था कि आकस्मिक तथा तीव्र परिवर्तन के फलस्वरूप समाज पूँजीवाद के स्थान पर समाजवाद का रूप धारण कर लेगा। बर्स्टाइन ने मार्क्स के इस विचार को स्वप्निल बताया और कहा कि मार्क्स की चारणा यथार्थ हैं दूर थी। उसका यह विश्वास गलत था कि पूँजीवादी समाज का अन्त निकट आ रहा था और वह उस अन्तिम सकट के चरम बिन्दु पर था जिसके परिणामस्वरूप श्रमिक वर्ग को शक्ति प्राप्त हो जानी थी। मार्क्स द्वारा ऐसे विचारों को प्रकट करना भ्रान्तिपूर्ण तथा स्वप्नलोकिय था।

बर्स्टाइन ने आरोप लगाया कि मार्क्स के स्वप्नलोकिय विचारों का ही यह दुष्परिणाम था कि जर्मनी की सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी में निष्क्रियता व्याप्त हो गई थी। इस पार्टी ने क्रान्ति से पूर्व कोई भी रचनात्मक कार्य करना आवश्यक नहीं समझा। क्योंकि बर्स्टाइन को मार्क्स द्वारा कथित क्रान्ति के कोई भी लक्षण नहीं दिखाई दे रहे थे, अतः उसने यह तर्कसमय शका प्रस्तुत की कि क्या श्रमिकों के लिए यह उचित है कि उन सुधारों के लिए कोई प्रयत्न करें जो पूँजीवादी राज्य में पूँजीवादी ढाँचे के अन्तर्गत भी प्राप्त हो सकते हैं, और क्या उनके लिए यह उचित है कि वे इन सुधारों का पाने के लिए प्रयत्नशील होने की अपेक्षा प्रत्याशित क्रान्ति की प्रतीक्षा करते रहें। बर्स्टाइन ने कहा कि क्रान्ति की अभिविचन काल तक प्रतीक्षा करना श्रमिकों के हितों के दृष्टिकोण से लाभप्रद नहीं है और उचित मार्ग यही है कि पूँजीवाद के विनाश की प्रतीक्षा में बैठ न रहकर श्रमिक पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्गत अधिकतम सुविधाएँ प्राप्त करने को सचेष्ट हों। बर्स्टाइन के ये विचार डेमोक्रेटिक पार्टी के सिद्धान्तों से भेस नहीं खाते थे।

बर्सेटाइन ने अनुभव किया कि मार्क्स की भविष्यवाणी के विपरीत वर्ग-संघर्ष में कमी होने के कारण क्रान्ति की सम्भावना निरन्तर घटती जा रही थी। समाज दो उत्कट परस्पर विरोधी वर्गों में विभक्त नहीं हो रहा था। श्रमिक स्वयं किसी एक गठित वर्ग में आबद्ध नहीं थे, उनका विभाजन कुशल, अकुशल आदि अनेक वर्गों में हो रहा था। बर्सेटाइन ने कहा कि सामाजिक धन की भारी वृद्धि ने बड़े पूँजीपतियों की सख्या में कमी नहीं की थी, बल्कि सम्पूर्ण श्रेणी के पूँजीपतियों की सख्या में वृद्धि हुई थी। पूँजी का केन्द्रीकरण कुछ ही हाथों में होने से मध्यमवर्गीय और छोटे व्यवसायों का सोप नहीं हो रहा था और श्रमिकों की दशा गिरने के बजाय सुधर रही थी। ज्यो-ज्यो राज्य का लोकतान्त्रिक स्वरूप उन्नत हो रहा था, श्रमिक वर्ग की राजनीतिक क्रान्ति द्वारा समाजवाद के आने की सम्भावना कम होती जा रही थी।¹ बर्सेटाइन के शब्दों में, "कारखानों के बारे में अधिनियम, स्थानीय शासन का जनतन्त्रीकरण, उसके कार्यक्षेत्र का विस्तार, वैधानिक प्रतिबन्धों से ढ़ेड़ यूनियनों और सहयोगी व्यापारी-संस्थाओं की मुक्ति, सार्वजनिक सेवाओं द्वारा कार्य के एक निश्चित स्तर का विचार—ये समस्त विचारधाराएँ विकास की विशेषताएँ हैं। वर्तमान राष्ट्रो का राजनीतिक समूह जितना अधिक जनतन्त्रीय होता है उतनी ही अधिक राजनीतिक सकट की आवश्यकताएँ तथा अवसर कम होते हैं।" बर्सेटाइन इन परिणाम पर पहुँचा कि एक "समाजवादी का कार्य श्रमिक वर्ग को राजनीतिक रूप से संगठित करना और उन्हें एक लोकतन्त्र में विकसित करना तथा राज्य में उन समस्त सुधारों के लिए तैयार है जिन्हें श्रमिक वर्ग उँचा उठ सकता है और राज्य को लोकतन्त्र की दिशा में मोड़ा जा सकता है।" स्पष्टतः बर्सेटाइन के मतानुसार पूँजीवाद से समाजवाद में परिवर्तन शर्त-शर्तों ही हो सकता है। स्थायी सफलता के लिए आवश्यकता यह है कि क्रान्तिकारी परिवर्तन के बजाय धीरे-धीरे किन्तु निश्चित विकास की ओर अग्रसर हुआ जाए। समाजवाद की स्थापना वर्ग-संघर्ष के परिणामस्वरूप नहीं होगी, बल्कि श्रमिक सुधारों द्वारा होगी। श्रमिकों को चाहिए कि वे अपने राजनीतिक अधिकारों के लिए जोर दें। श्रमिक को ग्रामों और नगरों में अपने वर्गीय हितों के लिए राजनीतिक संघर्ष करना चाहिए और अपने प्रौद्योगिक संगठन के लिए प्रयत्न करना चाहिए।

बर्सेटाइन के इन विचारों से स्पष्ट है कि वह समाजवाद और प्रजातन्त्र को परस्पर-विरोधी नहीं मानता था। उसके लिए दोनों एक दूसरे के पूरक थे। बर्सेटाइन के ही शब्दों में, "बिना कुछ प्रजातान्त्रिक परम्पराओं और ग्युप्ताओं के वास्तव में आज का समाजवादी सिद्धान्त सम्भव नहीं होगा। श्रमिक आन्दोलन अवश्य होगा, पर सामाजिक प्रजातन्त्र नहीं। प्राधुनिक समाजवादी आन्दोलन तथा उनकी सिद्धान्तिक व्याख्याएँ वस्तुतः महान् फ्राँसीसी क्रान्ति एवं औचित्य की इन भावनाओं का प्रतिफल है जिसे श्रमिक आन्दोलन सामान्यतया स्वीकार कर लिया गया है। प्रजातन्त्र और

समाजवाद में परस्पर अन्तर्विरोध मानना भ्रामक है। द्रष्टातन्त्र तो समाजवाद की शर्त है, वह समाजवाद का केवल साधन ही नहीं उसका सार भी है।¹

बर्स्टाइन को मार्क्स के इतिहास की एक युग से दूसरे युग पर प्राकृतिक छलांग की धारणा में कोई विश्वास न था। फेबियनों के विचार भी ऐसे ही थे।

बर्स्टाइन ने मार्क्स की इतिहास की प्राथिक व्याख्या को भी अपने प्राक्रमण का निशाना बनाया। उसने कहा कि इतिहास के निर्धारण में केवल प्राथिक तत्त्व ही सब कृष्य नहीं हैं। उसने मार्क्स के इस सिद्धान्त की विस्तृत व्याख्या की और उसमें भविष्य के परिवर्तनों के निर्धारण में विचारधारा-सम्बन्धी और नैतिक जैसे, अर्थात् कारको की भी ध्यान में रखा। यद्यपि मार्क्स और एंजिल्स दोनों ने इनकी सत्ता स्वीकार की थी, तथापि उन्होंने इनको यौन स्थान दिया था, जबकि बर्स्टाइन के अनुसार स्वतन्त्र क्रिया के लिए इनका प्रमुख स्थान है। अपने ग्रन्थ 'विकासवादी समाजवाद' (Evolutionary Socialism) में उसने लिखा कि—“प्राचुरिक समाज प्रारम्भिक समाजों के प्रादशों से कहीं अधिक उन्नत है। ये प्रादश केवल प्राथिक तत्त्वों तक ही सीमित नहीं हैं, बल्कि इन प्रादशों के क्षेत्र में विज्ञान, कला तथा अन्य सामाजिक सम्बन्धों का समावेश है। ये विभिन्न तत्त्व प्राच प्राथिक तत्त्वों पर इतने प्राधारित नहीं हैं जितने प्राचीन काल में थे। प्राचुरिक प्रादशों का, विशेषकर नैतिक प्रादशों का क्षेत्र बहुत अधिक विस्तृत है, वे केवल प्राथिक तत्त्वों पर प्राधारित नहीं हैं।”

बर्स्टाइन ने इस बात पर बल दिया कि सम्पत्ता के विकास के साथ-साथ मानव की प्राथिक शक्तियों के निर्वहन की शक्ति बढ़ती जाती है तथा प्राकृतिक प्राथिक शक्ति मनुष्य की सेविका बन जाती है। प्राथिक परिवर्तन की दृष्टि से समाज को पूर्वापेक्षा अधिक स्वतन्त्रता प्राप्त हो जाती है। स्पष्ट है कि बर्स्टाइन का यह विचार मार्क्सवाद के मूल पर प्रहार करता है क्योंकि यह ऐतिहासिक विकास में आवश्यकता के नियम से इन्कार करता है। बर्स्टाइन की मान्यता है कि व्यक्तिगत हित के विरुद्ध सामान्य हित अधिक प्रबल होता जा रहा है, जिसके फलस्वरूप ‘प्राथिक शक्तियों का प्रारम्भिक नियम’ खण्डित होता जा रहा है। उसके स्वयं के शब्दों में, “प्राथमिक व प्राथिक विकास तथा अन्य सामाजिक प्रवृत्तियों के विकास में कारण और कार्य की अन्त्याधितता निरन्तर रूप से बढ़ती जा रही है जिसके कारण प्राथिक शक्तियों के प्रारम्भिक नियम के उण्युक्त रूप को निर्धारित करने की शक्ति बहुत कम होती जा रही है।”

बर्स्टाइन ने मार्क्स के मूल्य-सिद्धान्त का भी खण्डन किया। इस सम्बन्ध में बर्स्टाइन के विचारों को स्पष्ट करते हुए प्रो कोकर ने लिखा है कि—

“मार्क्स के मूल्य-सिद्धान्त का खण्डन करते समय बर्स्टाइन ने उस भ्रान्ति की ओर सकेत किया जो ‘केपिटल’ ग्रन्थ के तीसरे खण्ड में मार्क्स के मत परिवर्तन के कारण उत्पन्न होती है। ‘केपिटल’ के इस खण्ड में बाजार-मूल्य (Market

Value) को उत्पादन की लागत के बराबर माना गया है जिसमें औसत मुनाफा भी सम्मिलित है, किन्तु पहले के खण्डों में विनिमय-मूल्य (Exchange Value) केवल उसी को माना गया है जो उत्पादन में लगाए गए श्रम की मात्रा से निर्धारित होता है। तीसरे खण्ड में यह विचार केवल इस रूप में मिलता है कि समस्त पक्षों का सामाजिक मूल्य उस समस्त श्रम-काल के बराबर है जो उसके उत्पादन में लगा है और पूर्ण उत्पादन पूर्ण मजदूरी से जितना अधिक है वह पूर्ण सामाजिक बढोतरी (SurplUs) है जो श्रमिकों द्वारा उत्पन्न की गई है परन्तु जो उनसे अन्यायपूर्वक छीन ली गई है। बर्सेटाइन का यह विचार या कि श्रम निर्मित मूल्य के किसी भी सिद्धान्त के आधार पर हम वितरण के लिए कोई उपयुक्त प्रणाली स्थापित नहीं कर सकते। मूल्य-सिद्धान्त श्रम के उत्पादन के विभाजन में न्याय या अन्याय का निर्णय के लिए कोई आदर्श स्थापित करने में उतना ही असफल है जितना किसी मूर्ति की सुन्दरता या कुरूपता का निर्णय करने के लिए अणु-सिद्धान्त (Atomic Theory)। आज जिन उद्योगों में अतिरिक्त मूल्य (Surplus Value) की दर बहुत अधिक ऊँची है उनमें हमें श्रेष्ठतम अवस्था वाले मजदूर दिखाई देते हैं और जिन उद्योगों में अतिरिक्त मूल्य की दर बहुत निम्न है उनमें मजदूर अत्यन्त हीन अवस्था में हैं। साम्यवाद या समाजवाद के लिए वैज्ञानिक आधार केवल इस बात से प्राप्त नहीं किया जा सकता कि मजदूर को उसके श्रम का पूर्ण मूल्य प्राप्त नहीं होता। सशोधनवादी सामान्यतया मार्क्स के मूल्य-सिद्धान्त को अस्वीकार करने में बर्सेटाइन का अनुसरण कर सकते थे। जहाँ तक कि उस सिद्धान्त में यह माना जाता है कि वस्तुओं का विनिमय मूल्य केवल मजदूरों के प्रयत्नों से निर्धारित होता है और जिस अतिरिक्त मूल्य का पूँजीपति शोषण करते हैं उम्मा निर्धारण केवल उस अतिरिक्त भाग से होता है जो उत्पादन में से मजदूरी देने के बाद बचा रहता है। परन्तु वे इस बात का खण्डन नहीं करते कि अतिरिक्त मूल्य होता है या अतिरिक्त भाग उस बढोतरी से बनता है जो पूँजीपतियों को वस्तुओं की विक्री से प्राप्त धन में से जो धन वे वस्तुओं को मूल्य देने में खर्च करते हैं उसे घटाकर शेष रहती है। वे इस बात में विश्वास करते थे कि पूँजीपतियों की बढोतरी को बढ़ाने के प्रयत्नों से पूँजीवाद के स्वाभाविक विकास की शक्ति मिलती है और उससे मजदूरों का शोषण भी होता है !”

बर्सेटाइन ने मार्क्स के इस प्रश्न का भी परीक्षण किया कि पूँजी केवल थोड़े से हाथों में केन्द्रित होती चली जाती है। मार्क्स ने कहा था कि शीघ्र ही ऐसा समय आएगा जब सारी पूँजी बड़े-बड़े पूँजीपतियों के हाथ में आ जाएगी, छोटे-छोटे पूँजीपति लो बड़े पूँजीपति अपने में समेट लेंगे और इस प्रकार अन्त में पूँजीपति मग्न्य मात्रा में शोष रह जाएँगे। इस तरह पूँजीवाद का अपने ही विकास एवं विघटन के नियमों के अनुसार पतन होकर अन्तिम रूप से समाजवाद का उदय होगा। बर्सेटाइन ने मार्क्स को इस भविष्यवाणी का खण्डन किया। उसने कहा कि यद्यपि यह सही है कि व्यापार-संगठन उत्तरोत्तर बृहत्तर होते जा रहे हैं, पर साथ ही यह

भी तथ्य है कि पूँजीपतियों की संख्या घट नहीं रही है, प्रत्युत् मिश्रित कम्पनियों के उदय होने के कारण उनकी संख्या में वृद्धि हो रही है। उसने प्राकट्य देखकर यह सिद्ध कर दिया कि छोटे-छोटे उद्योग-धन्धे विलीन नहीं हो रहे थे, बल्कि "संगठन द्वारा छोटे उद्योगों का बड़े उद्योगों में केन्द्रीकरण होने के कारण सम्पत्ति का स्वामित्व केन्द्रीभूत होने के स्थान पर विस्तृत हो रहा था और इस तरह पूँजी के स्वामियों की संख्या कम होने के बजाय बढ़ती जा रही थी।" बर्स्टाइन ने मार्क्स के आधार पर यह भी बताया कि मध्यम-वर्ग और मजदूर वर्ग द्वारा वस्तुओं का उपयोग बढ़ रहा था। पूर्ण उत्पादन में वृद्धि होने से प्रति व्यक्ति की सम्पत्ति में वृद्धि हो रही थी और इस तरह "मजदूरों के सकटों तथा दुखों में भी निरपेक्ष और सापेक्ष दोनों दृष्टियों से कमी होती जा रही थी। साथ ही बाजार के विस्तार और ऋण प्रणाली में सुधार के कारण व्यापारिक सकट कम और कम गम्भीर होते जा रहे थे तथा सार्वभौम और घातक सकटों की सम्भावना घटती जा रही थी।" मार्क्स के इस विचार पर कि जनता में उपभोक्ता की कमी के कारण सकट उत्पन्न होते हैं क्योंकि दरिद्रता के कारण जनता की उपभोग-शक्ति कम हो जाती है तथा मार्क्स के इस विचार पर कि धार्मिक सकट अधिक भयंकर होने लगे जायेंगे और धर्म में पूँजीवादी प्रथा का अन्त हो जाएगा, बर्स्टाइन ने सत्य का केवल नगण्य आभास स्वीकार किया। उसने कहा कि—

"सत्य केवल इतना ही है कि वर्तमान समाज में उत्पादन क्षमता जो शक्ति में उत्पन्न होती है, वास्तविक माँगों की अपेक्षा कम है। करोड़ों मनुष्यों को पर्याप्त मात्रा में भोजन, कपड़ा तथा भोजन प्राप्त नहीं होता, यद्यपि इन समस्त वस्तुओं के लिए बहुत से साधन उपलब्ध हैं। इन कारणों से विभिन्न क्षेत्रों में उत्पादन बढ़ा हुआ मालूम होता है। इसका परिणाम यह होता है कि कुछ वस्तुएँ उपभोग की आवश्यकता से अधिक मात्रा में नहीं होती परन्तु क्रय की मात्रा से अधिक अवश्य होती हैं। इसके कारण श्रमिकों के रोजगार में बहुत अनिश्चितता रहती है और उनकी स्थिति बहुत अधिक असुरक्षित हो जाती है। श्रमिकों को कारखानों के मालिकों की दया पर निर्भर रहना पड़ता है।" बर्स्टाइन ने कहा कि "इन सकटों को केवल नारों (Slogans) से नहीं टाला जा सकता बल्कि हमें उन धार्मिक स्थितियों पर विचार कर उसको समाज में लागू करना चाहिए जिससे ऐसे सकट कम हो जायें।"

मार्क्स ने श्रमिकों के अधिनायकवाद की स्थापना की बात कही थी, किन्तु बर्स्टाइन ने अपने ग्रन्थ 'Evolutionary Socialism' में समाजवाद और लोकतन्त्र के पारस्परिक सम्बन्ध की चर्चा करते हुए मार्क्स का विस्तार से सङ्केत किया क्योंकि यह जनतान्त्रिक सिद्धांतों के विरुद्ध है। बर्स्टाइन के अनुसार जनतन्त्र का अर्थ है सब के लिए समान न्याय और वर्ग शासन का अभाव। हिंसात्मक क्रान्ति के बजाय व्यवस्थापक अधिकार के द्वारा भी समाज में परिवर्तन लाया जा सकता है। जनतन्त्रीय पद्धति से समाज में परिवर्तन धीरे-धीरे हो जाता है, परन्तु वह सफलता का निश्चित साधन है। बर्स्टाइन ने स्पष्टतः कहा कि किसी भी बहुसंख्यक वर्ग को चाह वह पूँजीपतियों

का हो मजदूरों का, अल्पसंख्यकों को कुचलने का अधिकार नहीं है। मजदूर-वर्ग का पूँजीपति-वर्ग को नष्ट कर देना भी उतना ही गलत होगा जितना पूँजीपति-वर्ग द्वारा मजदूर-वर्ग का शोषण होना। जनतन्त्र का अर्थ वर्ग-शासन को समाप्त करना है, एक वर्ग के स्थान पर दूसरे वर्ग का शासन स्थापित करना नहीं।

बसंटाइन ने मार्क्स की इस धारणा को निरर्थक बताया कि मजदूरों का कोई देश नहीं होता। उसने कहा कि यह धारणा सन् 1840 के लगभग कुछ हद तक सही हो सकती थी क्योंकि उस समय श्रमिक वर्ग मत देने के अधिकार से वंचित था और वह राजनीति में सक्रिय भाग नहीं ले सकता था, लेकिन अब जबकि श्रमिक वर्ग का मतधिकार प्राप्त हो गया है, यह धारणा प्रांशिक रूप में असत्य सिद्ध हो गई है और भविष्य में जबकि श्रमिक राजनीति में पूर्णतः भाग लेने लगेंगे, तब यह धारणा पूर्णतः असत्य सिद्ध हो जाएगी।

बसंटाइन ने मजदूरों और पूँजीपतियों दोनों को राष्ट्र की रक्षा के लिए सतत प्रयत्नशील रहने का आह्वान किया क्योंकि राष्ट्र की अति पहुँचाने वाली परिस्थितियों से दोनों को हानि होगी। राष्ट्र की रक्षा का दायित्व मजदूरों का भी उतना ही है जितना पूँजीपतियों का।

जीन जोरेस (Jean Jaures)

जीन जोरेस बिनॉय मेलन (Benoit Malon) फ्रांस में संशोधनवादी आन्दोलन के सर्वोत्तम प्रवक्ता थे। बसंटाइन की भाँति ही जोरेस ने भी मार्क्सवादी भविष्यवाणी को स्वीकार किया। उसने मार्क्स की इस कट्टर धारणा का खण्डन किया कि पूँजीवाद का अन्त निकट आ रहा है और बसंटाइन से सहमति प्रकट करते हुए कहा कि जिस समय मार्क्स ने भविष्यवाणी की थी तभी से मजदूर-वर्ग की दशा प्राथमिक दृष्टि से गिरने के बजाय उन्नत होती जा रही थी और वे मार्क्स के कथनानुसार अधिकाधिक सकटग्रस्त नहीं हो रहे थे। जोरेस ने कहा कि प्राथमिक सकट यद्यपि पूँजीवादी व्यवस्था की व्यवस्था के प्रमाण हैं, तथापि वे इस व्यवस्था का अन्त करके किसी अन्य प्रणाली को जन्म नहीं दे सकते तथा मजदूरों के विलकुल निर्धन हो जाने से पूँजीपतियों को हटाकर उनका स्थान ग्रहण करने की उनकी क्षमता में दृढ़ि होने के स्थान पर ह्रास ही होगा। जोरेस मजदूर-वर्ग की राजनीतिक क्रान्ति सम्बन्धी विश्वास का खण्डन करता था। उसकी धारणा थी कि समाजवादी व्यवस्था का जन्म मजदूर-वर्ग को सचेत और जागरूक बनाने से होगा, पूँजीवाद के पतन से नहीं। बसंटाइन की भाँति उसका भी यह कहना था कि समाजवादी लक्ष्य की प्राप्ति वर्तमान राज्य का एक साधन के रूप में प्रयोग करके की जानी चाहिए तथा समाजवादी आन्दोलन को लोकतन्त्रीय आन्दोलन का एक अंग समझा जाना चाहिए।

पुनर्विचारवादी अथवा संशोधनवादी मार्क्सवाद के सिद्धान्तों का खण्डन करते थे, पर इसका अभिप्राय यह नहीं है कि मार्क्सवाद में उनकी कोई समस्या नहीं थी। वस्तुतः वे सच्चाई के साथ मार्क्स के कुछ आधारभूत प्राथमिक एवं विकासात्मक सिद्धान्तों को मानते थे। उनका कहना था कि पूँजीवादी समाज अत्यन्त निर्दयता

से मजदूरों के एक विशाल बहुमत का शोषण करता है और मूल्यों के उत्पादन में मजदूरों का जितना योग होता है उससे वह उन्हें सदा कम देता है। अल्प वेतनभोगी बहुसंख्यक जनता को अल्प-शक्ति से अधिक उत्पन्न कर पूँजीवादी समाज स्वयं अपनी जड़ें खोद रहा है। इन अवस्थाओं में वर्ग संघर्ष उत्पन्न होना स्वाभाविक है। सशोधनवादियों ने यह भी कहा कि इस प्रकार के वर्ग संघर्ष से बचने के लिए यह सम्भव है कि कुछ अवस्थाओं में दलित वर्ग द्वारा हिंसात्मक विद्रोह ही एकमात्र उपाय रह जाय। उन्होंने यह स्वीकार किया कि "यद्यपि प्रवृत्ति पूँजीपतियों की सत्ता तथा मजदूरों के वास्तविक वेतन में वृद्धि की ओर रही है, तथापि अतिरिक्त स्वामित्व की प्रणाली में अधिकतम मजदूरों के लिए उन मुविषाओं और सुखों की प्राप्ति करना सम्भव नहीं जो अल्पसंख्यक पूँजीपतियों को प्राप्त है। मजदूर-वर्ग की आर्थिक दशा में सुधार से मजदूरों को अपने पूर्ण अधिकार प्राप्त करने की इच्छा एवं इसके लिए क्रान्तिकारी उपायों द्वारा अथवा भ्रान्तिमय साधनों द्वारा सफलतापूर्वक कार्य करने की क्षमता में कमी के स्थान पर वृद्धि होती है।"

स्पष्ट है कि सशोधनवादियों ने इस बात पर सहमति प्रकट की कि आर्थिक विवर्धताओं से समाजवाद का प्रोचित्व सिद्ध होता है। उन्होंने इस अर्थ में समाजवाद की वर्गीय विशेषता को भी स्वीकार किया कि समाजवाद वह आन्दोलन है जो न केवल मजदूरों के आवश्यक अधिकारों को प्राप्त करने और उनकी आर्थिक एवं सामाजिक दशा में सुधार के प्रयत्नशील है, बल्कि जो मजदूरों को उनका स्वाभाविक स्थान भी प्रदान करता है। बर्सेटाइन ने यह स्पष्ट कहा कि इस बात पर किसी को कोई आपत्ति नहीं है कि सरकार मजदूरों का अधिकार होना ही चाहिए। सर्वेकारा वर्ग के समाजवादी दल का निर्माण लोकतन्त्र की ओर पहला अनिवार्य कदम है। बर्सेटाइन ने यह स्वीकार किया कि जहाँ राजनीतिक प्रजातन्त्र का अस्तित्व न हो और पूँजीपतियों के हाथ में पूर्ण नियन्त्रण हो, वहाँ क्रान्ति ही एकमात्र ऐसा उपाय हो सकता है जिसके द्वारा पूँजीविहीन विशाल जनता राजनीतिक सत्ता पर अधिकार स्थापित कर ले। जोरेस ने साधारण समाजवादी आन्दोलन में सामान्य हड़ताल (General Strike) को एक साधन के रूप में स्वीकार किया और यह माना कि जब निर्दयी पूँजीवादी सत्ता सुबारों को बार-बार टालती रहे तो श्रमिकों के हाथों में हिंसात्मक सामान्य हड़ताल ही एकमात्र शक्तिशाली हथियार होगा। वास्तव में सच्चाई यह है कि अधिकतम सशोधनवादी क्रान्तिवादी और सुधारवादी दोनों होने का दावा करते थे। यदि जोरेस ने हिंसात्मक सामान्य हड़ताल को अन्तिम अपरिहार्य उपाय माना था तो बर्सेटाइन ने क्रान्ति करने के अधिकार को ऐसे अधिकार के सामान्य अर्थ के रूप में स्वीकार किया था जो कानून द्वारा छीना नहीं जा सकता और सुधार के मार्ग पर अग्रसर होने पर जिसकी उतनी ही आवश्यकता रह जायगी जितनी आत्म रक्षा के अधिकार की उस समय रह जाती है जब स्वयं अपने साम्प्रतिक तथा व्यक्तिगत विवादों का नियमन करने के लिए नियम बनाते हैं।

कार्ल कौट्स्की

(Karl Kautsky, 1854-1938)

सन् 1895 में ऐंजिल्स की मृत्यु के बाद कार्ल कौट्स्की प्रथम महायुद्ध के फलस्वरूप उत्पन्न परिवर्तनों तक मार्क्सवादी समाज का अग्रणी विचारक था। यह जर्मन समाजवादी-प्रजातान्त्रिक दल (German Social-Democratic Party) के क्रान्तिवादी पक्ष का सैद्धान्तिक नेता था जिसने अनेक ग्रन्थों और निबन्धों की रचना की। सन् 1885 में उसने प्रमुख जर्मन समाजवादी मासिक पत्र का प्रकाशन प्रारम्भ किया और सन् 1916 तक वह उसका सम्पादक रहा।¹

कौट्स्की की तरह ही जर्मनी के फ्रांज मेहरिंग, विलियम लाइबस्नेकट, रुडाल्फ हिल्फरदिंग और रोजा लक्जेंबर्ग, फ्रांस का जुल्स गेस्दे, इंग्लैंड का हाइडमैन, रूस का जॉर्ज प्लेखनोव तथा संयुक्तराज्य अमेरिका का देनियल दि लियो आदि महानुभाव भी मार्क्सवाद के प्रामाणिक व्याख्याकार हुए। "इन क्रान्तिवादी समाजवादियों में से कुछ की मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त के प्रोचित्य में सन्देह था और उनका विचार था कि यह सिद्धान्त समाजवादी सिद्धान्त का मुख्य अंग नहीं था, किन्तु वे सामान्यतया मार्क्स की इतिहास की भौतिकतावादी व्याख्या को पूर्णतया स्वीकार करते थे और एडवर्ड बर्स्टाइन की घालोचना के विपरीत पूँजीवादी विकास के भविष्य के सम्बन्ध में मार्क्स की भविष्यवाणियों का समर्थन करते थे। यह सत्य है कि कौट्स्की (Kautsky) ने उन प्रमाणों का स्वीकार किया जो बर्स्टाइन ने यह मिथ्य करने के लिए प्रस्तुत किए थे कि जिस समय कार्ल मार्क्स ने भविष्यवाणी की थी उस समय से प्रमुख प्रौद्योगिक देशों के मजदूरों की आर्थिक अवस्था में बिगड़ने की अपेक्षा उत्तरोत्तर सुधार हुआ है और वे पूर्वपेक्षा अच्छी दशा में हैं, किन्तु इसके साथ ही उसने (Kautsky) यह भी कहा कि मार्क्स की भविष्यवाणी रूस तथा इटली जैसे प्रौद्योगिक दृष्टि से पिछड़े हुए प्रदेशों और बल्कान प्रदेश के मजदूरों की शोचनीय स्थिति, सम्य देशों में स्त्रियों तथा बालकों की नौकरी की अवस्था तथा सर्वत्र मशीना की कायकुसलता के कारण श्रमिकों के श्रम की बढ़ती हुई वैचित्र्यहीनता की दृष्टि से सत्य सिद्ध हुई है। कौट्स्की का कथन था कि यदि मजदूरों की अवस्था पर व्यापक रूप से तथा सापेक्ष दृष्टि से विचार किया जाए तो प्रबल होगा कि उनकी स्थिति पहले से अधिक दयनीय होती जा रही है।" इस प्रकार कौट्स्की जैसे क्रान्तिवादी समाजवादी यह मानते थे कि प्राधुनिक समाज की प्रमुख विशेषता अब भी वही है जो वगों में सामञ्जस्य स्थापित करने के बजाय उन्हें धृष्ट करनी है। देनियल दि लियो का कथन था कि वगों की सापेक्ष स्थिति में कोई भी महत्वपूर्ण परिवर्तन, सुधार द्वारा या बाह्य परिवर्तन द्वारा न होकर आन्तरिक परिवर्तन या क्रान्ति द्वारा होना चाहिए, चाहे वह क्रान्ति शान्तिपूर्ण हो या रक्तपातपूर्ण। जहाँ तक इस समस्या के सार में सम्बन्ध है शान्तिपूर्णता या रक्तपातपूर्णता का विचार

निरर्थक है। काँटस्की ने स्पष्ट किया कि पूँजीवादियों तथा मजदूरों के हितों में सामंजस्य नहीं हो सकता और प्रवृत्ति वर्ग-भेद के तीव्रतर होने की ओर है। सघर्ष के आर्थिक क्षेत्र से राजनीतिक क्षेत्र में पहुँच जाने के कारण वह समस्त आशा विनष्ट हो गई है कि वर्तमान समाज पूँजीवादी समाज से शनै-शनै प्रजातान्त्रिक या सर्वहारा समाज में परिवर्तित हो जाएगा। इस प्रकार एक समाजवादी दल को सदा श्रमजीवी वर्ग का क्रान्तिकारी सघटन होना चाहिए।

समाजवादी प्रजातान्त्रिक दल का उत्थान जर्मनी के राजनीतिक जीवन में विलियम द्वितीय के शासनकाल की एक महत्त्वपूर्ण घटना थी। इस दल ने जर्मन ससद् 'राइश्टाग' (Reichstag) में प्रमुख विरोधी दल का स्थान प्राप्त किया और सामाजिक सुधार की निरन्तर माँग करता रहा। इस दल के क्रान्तिवादी पक्ष के सैद्धान्तिक नेता काँटस्की ने क्रान्तिकारी नीति द्वारा शासन-परिवर्तन की माँग की। मेहरिंग, काँटस्की, रोजा लक्जेम्बर्ग आदि नेता जर्मनी में गणतन्त्र की स्थापना करना चाहते थे तथा जर्मनी की तत्कालीन सचवादी और साम्राज्यवादी नीति के विरोधी थे। विलियम केसर ने समाजवाद के प्रभाव को रोकने की चेष्टा की, किन्तु उसके मंत्री समाजवादियों के विरुद्ध दमनकारी कानून पारित कराने में सफल नहीं हो सके और सन् 1914 में प्रथम महायुद्ध का विस्फोट हो जाने से समाजवाद तथा शासन के बीच सघर्ष टल गया।

काँटस्की ने स्पष्ट रूप से कहा कि पूँजीवादियों और श्रमिकों के हितों में सामंजस्य नहीं हो सकता—“वर्गयुद्ध की भूमि पर हम धकेल हैं और यदि हम उस भूमि को त्याग देंगे तो हम कहीं के न रहेंगे, क्योंकि हम फिर समाजवादी नहीं कहला सकते। हमें अपने शत्रुओं पर समझौता करने के बजाय विजय प्राप्त कर सत्ता पर अधिकार करना चाहिए।” पर यह उल्लेखनीय है कि क्रान्तिकारी मार्क्सवादियों के इस प्रकार के कथनों का आशय यह नहीं था कि समाजवादी सर्वैव विद्रोह करते रहेंगे। साधारणतया वे यह भी नहीं मानते थे कि क्रान्ति का प्रयोग वर्तमान या निकट भविष्य में सफलता की आशा से किया जा सकता है। इसी कारण सन् 1880 के बाद के दशक में जर्मन समाजवादी जनता में बढ़ती जा रही हिंसारमक भावना का दमन करने के लिए क्रान्तिवादी ऐंजिल्स ने सुधारवादी-समाजवादी वसंटाइन के साथ सहयोग किया।

क्रान्तिकारी और सुधारवादी समाजवादियों में विवाद मुख्यतः ससद् में काम करने के ढंग पर रहा। समाजवादी ससद् में गैर-समाजवादियों द्वारा मजदूरों के हित में प्रस्तुत किए गए विधेयकों का समर्थन करें या न करें, पूँजीवादी व्यवस्था के समर्थकों द्वारा नियन्त्रित शासन के अधीन सार्वजनिक स्वामित्व के विस्तार के कार्यक्रम में सहयोग दें या न दें, समाजवादी लोग असमाजवादी मन्त्रिमण्डल में पद-ग्रहण करें या न करें, युद्ध आरम्भ होने पर जिसमें पूँजीवादियों द्वारा नियन्त्रित राज्य का राष्ट्रीय अस्तित्व संकट में हो समाजवादी लोग सर्वहारा संगठन के सर्वोच्च दायित्वों को स्वीकार कर युद्ध में भाग लेने से इंकार कर दें या राज्य की रक्षा का कर्तव्य स्वीकार कर सेना में भर्ती हो जाएँ, आदि व्यावहारिक प्रश्नों पर दोनों पक्षों में तीव्र

नम्र हो। इन मतभेदों पर कोकर ने सुव्यवस्थित रूप में प्रकाश डाला है और उनके इस धर्मेण से काल काँटस्की के विचारों का स्पष्टीकरण होता है।

क्रान्तिवादी समाजवादी प्रवृत्ति तात्कालिक सुधारों की निन्दा करने और वर्ग संघर्षों में उन्हें समाजवाद के लिए घातक समझने की थी तथा वह उनका महत्त्व गौण समझती थी। उसने साम्यवादी घोषणा-पत्र में उल्लिखित नीति को और निर्देश किया कि मजदूरों में सुधार तथा पूँजीपतियों के दमन के लिए उसी समय कार्य करना चाहिए जब सर्वहारावर्ग ने राजनीतिक सत्ता हस्तगत कर ली हो। काँटस्की का विचार था पूँजीपतियों द्वारा मजदूरों को दिए गए किसी भी सुधार की ओर क्या हल होना चाहिए, इसका निर्णय यह देखकर होना चाहिए कि समाजवाद के मौलिक कार्यक्रम पर उसका क्या प्रभाव पड़ेगा और इसीलिए समाजवादियों को मजदूर-सम्बन्धी कानूनों का समर्थन वहीं तक करना चाहिए जहाँ तक कि उससे मजदूरों को न केवल भौतिक या शारीरिक सुख सुविधा ही मिलती हो बल्कि पूँजीपतियों के मुकाबले में उसकी अवस्था में भी सुधार होना हो और वह सुधार समाजवादी सिद्धान्तों के आधार पर हो। काँटस्की क्रान्तिवादी समाजवादियों ने सुधारवादी जोरों की ओर निन्दा की जिसने सरकार की वृद्धावस्था-पेंशन की योजना का समर्थन किया था क्योंकि पेंशन 8 कण्ड का निर्माण मजदूरों से अनिवार्य रूप में लिए जाने वाले खर्चे से होना था। क्रान्तिवादी समाजवादी सामान्यतया इस बात पर जोर देते थे कि असमाजवादी समाज में जो सुधार हों उन्हें समाजवाद की कितनी कमी नहीं समझना चाहिए। असमाजवादी समाज में उद्योगों पर बढ़ते हुए राजकीय नियन्त्रण के साथ-साथ शासन पर पूँजीपतियों के नियन्त्रण की वृद्धि भी होती है। ऐसी अवस्था में जो परिवर्तन होते हैं उनसे मजदूरों के लाभ के अनुपात में वृद्धि नहीं होती। इसके अतिरिक्त वर्तमान व्यवस्था में सुधार हो जाने से वर्ग-संघर्ष गिथित पड़ जाता है और मजदूरों का क्रान्ति की वांछनीयता और सफलता से विश्वास भी क्षीण हो जाता है।

यह सहयोग की भाँति राज्य-समाजवाद के प्रसंग में कई बार स्पष्ट हो गई थी। क्रान्तिवादी समाजवादियों का विचार तो यह था कि शासन पर अधिकार स्वयं समाजवाद नहीं है और वह उस दिशा में सम्भवतः एक कदम भी नहीं हो सकता। मजदूरों का मन्त्रो तथा कच्चे मांस के साथ जो सम्बन्ध है, समाजवाद उसमें आधारभूत परिवर्तन कर देता है। व्यक्तिगत स्वामित्व से राज्य-स्वामित्व की दिशा में परिवर्तन से वह परिवर्तन नहीं हो सकता जब तक कि स्वयं राज्य में ही मौलिक परिवर्तन न हो जाए। काँटस्की का कथन था कि "धार्मिक राज्य के धार्मिक कार्यों से ही स्वाभाविक रूप से उस विकास का आरम्भ होता है जो सहकारी सार्वजनिक कल्याणकारी समाज की ओर अग्रसर करता है। किन्तु इसका यह तात्पर्य कदापि नहीं है कि किसी उद्योग या धार्मिक कार्य का राष्ट्रीयकरण इस प्रकार के सहकारी सार्वजनिक कल्याणकारी समाज की ओर एक कदम है और राज्य के सामान्य राष्ट्रीयकरण द्वारा ही ऐसे समाज की स्थापना हो सकती है।"

सहानुभूतिपूर्ण असमाजवादियों के साथ समाजवादियों के सामान्य राजनीतिक सहयोग के सम्बन्ध में क्रान्तिवादी समाजवादियों का विचार था कि किसी विशेष सुधार या कानून के पक्ष में मत देना समाजवादियों के लिए किन्ना ही उपयुक्त या आवश्यक क्यों न हो, उन्हें असमाजवादी मन्त्रिमण्डल में पद ग्रहण कदापि नहीं करना चाहिए तथा किसी विशेष सकटकाल को छोड़कर उन्हें वार्षिक बजट भी स्वीकार नहीं करना चाहिए। जब सन् 1899 में फ्रांस में जोरेस ने यह प्रस्ताव किया कि समाजवादियों को वाटडेक-रूसों के प्रगतिशील मन्त्रिमण्डल में एलेक्जेंडर मिलरॉ के, जा म राजवादी या, सम्मिलित होने पर अपनी स्वीकृति दे देनी चाहिए तो खेस्दे ने कहा कि इस प्रकार के कार्य का अर्थ होगा वर्गयुद्ध का बिस् फुल परित्याग कर देना। खेस्दे ने इस प्रश्न को द्वितीय अन्तर्राष्ट्रीय कांग्रेस के समक्ष प्रस्तुत किया और सन् 1900 की कांग्रेस ने कॉट्सकी द्वारा प्रस्तुत एक प्रस्ताव को स्वीकार कर लिया जिसका सारांश यह था कि "समाजवादियों का पूँजीवादी मन्त्रिमण्डल में पद-ग्रहण करना एक 'क्षतरनाक प्रयोग' है। यह प्रयोग उसी समय किया जाना चाहिए जब सम्पूर्ण समाजवादी दल इससे सहमत हो और यह स्वीकार किया जाए कि समाजवादी मंत्री अपने दल का प्रतिनिधि है और बना रहेगा।"

- समाजवादियों के लिए एक नीति के रूप में संशोधनवाद (Revisionism) की निन्दा के बावजूद क्रान्तिवादी समाजवादियों ने उदारपंथी मन्त्रिमण्डलों द्वारा मजदूरों के सुधारों और सार्वजनिक स्वामित्व के सम्बन्ध में प्रस्तुत विधेयकों पर मत देने वाले समाजवादियों के कार्य का समर्थन किया। उनका कहना था कि इस प्रकार के कानूनों से समाजवादी व्यवस्था की नींव की ईंटें बनिर जाती हैं और उस व्यवस्था का समर्थन करने वाले प्रतिक्रियावादी समुदाय निबल होते हैं। ऐसे मामलों में, उनके विचारानुसार, समाजवादी सहयोग क्रान्तिवादी सिद्धान्त के अनुकूल था। अनुदार जर्मन सरकार ने जो सुधार कानून पारित किए, उनमें से बहुत के समर्थन को कॉट्सकी (Kautsky) ने पसन्द किया। उसने कहा कि, "दूसरे राजनीतिक दलों से समाजवादी मेल की मिश्रता उसकी समस्त व्यावहारिक माँगों में तथा उनके द्वारा निर्दिष्ट लक्ष्यों में है।" उदाहरणार्थ मजदूरों के लिए घाठ घण्टे के दिन की माँग श्रम की कोई क्रान्तिकारी माँग नहीं है, किन्तु समाजवादी कार्यक्रम के अन्तर्गत यह वहाँ तक क्रान्तिकारी माँग है जहाँ तक वह मजदूर वर्ग को ऊँचा उठाने का, उसकी राजनीतिक एवं आर्थिक परिपक्वता की प्राप्ति में सहायता देने का तथा मुक्ति एवं पुनर्निर्माण के कार्य को अपने हाथों में ले लेने की शक्ति का एक साधन है। यही घाठ घण्टे की माँग सामाजिक सुधारवादी दल के कार्यक्रम में अनुदार माँग हो सकती है जो सदैव इस भ्रान्ति में रहता है कि इस प्रकार की सुविधाएँ देकर वह मजदूर वर्ग तथा वर्तमान व्यवस्था में सामञ्जस्य स्थापित कर सकता है। जब राजनीतिक दलों को महान् ऐतिहासिक कार्य करने पड़ते हैं, तब उन्हें जो तत्त्व समझित रहते हैं, — वे उनके अन्तिम लक्ष्य ही हैं, उनकी सामयिक माँगें नहीं।

“क्रान्तिवादी (सिद्धान्त) समाजवादी, सच्चे समाजवादी और प्रजातन्त्रवादियों व उदारवादियों के तीव्र मनभेदों पर जोर देते रहे। उनका मत था कि समाजवाद की प्रगति, अपनी समस्त स्थितियों में, प्रजातन्त्र के अर्थात् एक पूँजीवादी राज्य से समाजवादी राज्य की ओर शून्य-शून्य क्रमिक रूप में नहीं हो सकती। इस परिवर्तन-प्रक्रिया में किसी न किसी अवस्था में उपलब्ध किसी न किसी प्रकार का क्रान्तिकारी कार्य होना चाहिए। प्रजातन्त्र ही पर्याप्त नहीं है और इसके द्वारा ‘शान्तिपूर्ण तथा क्रान्तिहीन विकास’ सम्भव नहीं है और न यह वर्तमान समाज के विनाश को ही रोक सकता है। किन्तु इन क्रान्तिवादी विचारों के होते हुए भी, प्रथम विश्वयुद्ध से पूर्व, व्यावहारिक समाजवादी नीति के विकास में प्रचलित प्रवृत्तियाँ सुधारवादी और जनतन्त्रात्मक थीं। समाजवादी राजनीतिज्ञ वर्तमान राज्य के प्रति अधिक सहिष्णु बनते जा रहे थे और वर्गीय हितों एवं विभाजनों से भिन्न राष्ट्रीय हितों एवं विभाजनों के प्रति भी अधिक सचेत होते जा रहे थे। समाजवादी दल दूसरे दलों से पृथक् रहते थे जिससे कहीं उन्हें भी सुधारवादी दलों की कोटि में न समझ लिया जाए। किन्तु वे पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्गत परम्परागत उपायों द्वारा प्राप्त तत्कालीन सुधारों में इतने व्यस्त हो गए थे कि उन्हें क्रान्तिवादी समाजवादी नहीं कहा जा सकता था। वस्तुतः समाजवादी दलों की व्यावहारिक नीतियों के आधारभूत सामान्य सिद्धान्त मार्क्स के ग्रन्थों में नहीं, दूसरे समाजवादी लेखकों की कृतियों में प्राप्त होते हैं जो अपने सामाजिक दर्शन के लिए अधिक व्यापक और विशद होने का दावा करते थे तथा प्रजातन्त्रवादी, शान्तिप्रिय तथा प्राणिक क्रान्तिकारी उपायों के प्रति अपनी निरन्तर अभिरुचि को निःसंकोच स्वीकार करते थे।”

साम्यवाद

(Communism)

लेनिन, स्टालिन, ‘स्टालिन के बाद’ तथा माओ

(Lenin, Stalin 'After Stalin' and Mao)

कैब्रियनवादी, समष्टिवादी, श्रमिक सघवादी, श्रेणी समाजवादी विचारधारार्थ निश्चित रूप से अपने स्वरूप में समाजवादी तो हैं, पर उन्हें मार्क्सवादी परम्परा में सम्मिलित नहीं किया जा सकता। मार्क्स के असावा इनके और भी प्रेरणा-स्रोत हैं तथा मार्क्स के अनेक मौलिक सिद्धान्तों से इनमें पूर्ण असहमति भी व्यक्त की गई है। एक ऐसे सम्पन्नतन्त्रात्मक और विचार-वर्णन के लिए, जिसे निश्चित रूप से मार्क्सवादी कहा जा सके, हमें सोवियत रूस की ओर देखना होगा जहाँ मार्क्स के अनुयायी लेनिन के नेतृत्व में मार्क्सवाद के अनुसरण से उस समाजवादी आन्दोलन का विकास हुआ जिसे हम ‘साम्यवाद’ कहते हैं। कार्ल मार्क्स ने अपने समाजवादी दर्शन और सामाजिक क्रान्ति के कार्यक्रम को ‘साम्यवाद’ नाम दिया था और रूस में नए राज्य का संगठन करते समय लेनिन ने इस नाम को स्वीकार कर लिया था। इसी साम्यवाद का सैद्धान्तिक आधार लेनिन के ग्रन्थों तथा साम्यवादी दल के दूसरे

नेताओं की पुस्तकों में उपलब्ध है जो मार्क्स को अपना आचार्य और 'Communist Manifesto' तथा 'Das Capital' को पवित्र ग्रन्थ मानते हैं। यह श्रेय लेनिन को प्राप्त है कि उसने मार्क्सवाद की क्रान्तिकारी व्याख्या को अपनी शिक्षाओं में चरम सीमा तक पहुँचा दिया और उसे पब्लिक क्रान्तिवाहियों के युद्धप्रिय समूहों के लिए अनुकरणीय सिद्धान्त बनाया। इसलिए ये लेनिन को मार्क्सवादी धर्म का संरक्षक कहा है। मार्क्स के लेनिनवादी क्रान्तिकारी प्रवचन में ट्रॉट्स्की ने भी बहुत सहायता की। लेनिन की मृत्यु और ट्रॉट्स्की के निर्वासन के बाद इस दिशा में स्टालिन ने अपना योग दिया। स्टालिन के जीवन के अन्तिम भाग में आधुनिक साम्यवादी चीन का उदय हुआ जो माओ के नेतृत्व में मार्क्सवाद का चीनी संस्करण स्थापित करने की दिशा में प्रयत्नशील रहा। रूस में स्टालिन के बाद शत्रुवैवादी परम्परा ने एक मोड़ लिया और साम्यवादी दल की कुछ नवीन मान्यताएँ प्रस्तुत हुईं। प्रस्तुत अध्याय में इन सभी की समीक्षा की जाएगी।

लेनिन (Lenin)

आधुनिक इतिहास के महान् और व्यावहारिक क्रान्तिकारी लेनिन का जन्म 9 अप्रैल, 1870 को रूस के आधुनिक उलियानुवस्क नगर में हुआ। लेनिन के पिता और भाई थे तथा सभी ने रूसी क्रान्ति में भाग लिया। सन् 1891 में पीटर्सबर्ग विश्वविद्यालय की अन्तिम परीक्षा उत्तीर्ण करने के बाद लेनिन ने वकालत शुरू की। यह धन्धा छोड़ कर सन् 1895 में वह रूस से बाहर चला गया और रूस में बोरी-छिपे क्रान्तिकारी साहित्य भेजने की व्यवस्था करता रहा। उसने इस अपराध के लिए कारावास दण्ड भी भोगा। 3 वर्ष के लिए उसे साइबेरिया में भी निष्कासित किया गया जहाँ उसे अपने समाजवादी विचारों को स्पष्ट तथा क्रमबद्ध करने, अनेक विदेशी भाषाओं का ज्ञान प्राप्त करने तथा अपनी महत्वपूर्ण पुस्तक तैयार करने का सुयाग मिला। सन् 1898 में रूस के समाजवादी प्रजातान्त्रिक दल की स्थापना के बाद से दो दशकियों तक वह यूरोपीय देशों में निर्वासित अवस्था में रहा। उसने बोलशेविकों में सर्वप्रमुख स्थान प्राप्त किया तथा उनके सिद्धान्तों का निर्माण और रणनीति का निर्देशन किया। अन्त में सन् 1917 में बोलशेविकों को राजसत्ता प्राप्त कराने में भी वही सबसे आगे रहा। सन् 1924 में अपनी मृत्यु तक वह सोवियत शासन की प्रधान निर्देशक शक्ति बना रहा। अपने जीवनकाल में उसने विश्व-इतिहास की धारा को मोड़ने में जर्मनी के बाद किसी भी राजनीतिज्ञ से अधिक कार्य किया।

लेनिनवाद का मार्क्सवाद से सम्बन्ध (The Relation of Leninism to Marxism)

लेनिन अपनी युवावस्था से ही मार्क्स का अनुयायी बन गया था। सन् 1917 में उसने 'State and Revolution' नामक पुस्तक लिखी। "इस पुस्तक का मुख्य उद्देश्य मार्क्स एवं एंगेल्स की रचनाओं के विस्तृत अवतरणों के माध्यम से यह

प्रकट करना था कि आयोजित क्रान्ति और उसके उपरान्त स्थापित होने वाला साम्यवादी शासन बिल्कुल मार्क्स की कल्पना के अनुकूल होगा, यद्यपि वह पश्चिमी समाजवादियों की कल्पना से भिन्न होगा। रूस में नई व्यवस्था की स्थापना के बाद कुछ वर्षों तक एक और लेनिन तथा ट्राॅट्स्की और दूसरी ओर मार्क्स के बाद कट्टर समाजवादियों के मुख्य सैद्धान्तिक कॉट्स्की (Kautsky) के बीच जो लम्बा वाद-विवाद चला, उसमें मुख्य प्रश्न साम्यवादी कार्यक्रम के औचित्य अथवा समयानुकूलता का नहीं था, बल्कि इस बात का था कि कार्यक्रम मार्क्स के विचारों को कार्यान्वित करने के लिए उचित था या नहीं।¹ यद्यपि मार्क्स के अनुमान के अनुसार रूस एक ऐसा देश था जो समाजवादी क्रान्ति के लिए सबसे कम उपयुक्त था और यह भी ठीक है कि रूस में नवम्बर, 1917 में होने वाली क्रान्ति ने न तो उन सामान्य शर्तों को जिनका मार्क्स ने उल्लेख किया है और न उन विशेष शर्तों को ही पूरा किया जिनकी सम्भावना उसने रूस के सम्बन्ध में व्यक्त की थी। रूस में क्रान्ति सामाजिक-आर्थिक विकास की दीर्घ प्रक्रिया के फलस्वरूप नहीं हुई थी, तथापि लेनिन की मान्यता थी कि "रूसी क्रान्ति मार्क्स के सिद्धान्त के अनुसार ही हुई है, क्योंकि सन् 1917 से पूर्व औद्योगिक क्षेत्र में जो आर्थिक एवं राजनीतिक विकास हुए उन्होंने किन्नी एक विशेष देश में, जहाँ पूँजीवादी शासन अत्यन्त अस्थिर दशा में था सकल समाजवादी क्रान्ति के लिए मार्ग प्रशस्त कर दिया था।" इस प्रकार लेनिन का सिद्धान्त इस सामान्य अर्थ में मार्क्स के 'समाजवाद के विकासवादी' रूप के अनुकूल है कि समाजवादी क्रान्ति उसी समय हो सकती है जब राजनीतिक एवं आर्थिक विकास ने उसके लिए मार्ग तैयार कर दिया हो। लेकिन इस बात में मार्क्स से सहमत था कि यद्यपि पूँजीवाद के स्वाभाविक विकास से उसके विनाश की अवस्थाएँ उत्पन्न होती हैं तथापि उसका वास्तविक पतन मजदूरों के निश्चयपूर्वक किए गए कार्यों द्वारा होना चाहिए और उनका कार्य राजनीतिक साधनों द्वारा होना चाहिए। लेनिन का कहना था कि यह कार्य बल-प्रयोग द्वारा ही हो सकता है।

सेबाइन के अनुसार "घोषणा की दृष्टि से लेनिन का मार्क्सवाद पूर्णतः रुढ़िवादी तथा कट्टर था। वह मार्क्स के सभी वचनों को वेद-वाक्य मानता था और व्याख्या तदनुसार उनकी ही करता था। अपने विरोधियों पर उसका सबसे बड़ा आरोप यह रहता था कि वे मार्क्स के अर्थ को कम-बढ़ करते हैं, लेकिन इसके साथ ही लेनिन सिद्धान्त को सदैव ही कार्य का पथ-प्रदर्शक मानता था। उसके अनुसार वह (सिद्धान्त) कुछ गतिहीन नियमों का सङ्कलन न होकर अंतरालास्रद विचारों का सङ्कलन है। वह यथार्थ परिस्थितियों के मूल्यांकन में प्रयुक्त होता है तथा व्यवहार में आवश्यकतानुसार उसे सशोधित किया जा सकता है। मार्क्सवाद के मूल सिद्धान्त के सम्बन्ध में लेनिन का अपने अनुयायियों से अनेक बार तीव्र मतभेद हुआ और वह उन्हें ऐसे मार्ग पर ले गया जो मार्क्सवादी सिद्धान्तों की दृष्टि से ग्राह्य नहीं थे। लेनिन का रुढ़िवाद करने की प्रेरणा अपनी ही अधिक था।"

ने लेनिन के चिन्तन मे दो भूमिकाएँ प्रदा कीं और साम्यवाद के क्षेत्र मे उसकी ये भूमिकाएँ प्रब भी विद्यमान हैं। एक ओर तो यह एक रुढ़ि, एक निरपेक्ष और प्रकाट्य सिद्धान्त प्रयवा प्रब-धार्मिक प्रतीक था, दूसरी ओर वह व्याख्याओं तथा उपकल्पनाओं का सकलन था और उसका उद्देश्य राजनीति को दिशा देना था। अनुभवों के आधार पर उसमें आवश्यकतानुसार अवश्य संशोधन हो सकता था। इन दो धृतियों के बीच लेनिन यह व्याख्या प्रस्तुत करता था कि कोई भी नीति, चाहे वह कितनी ही प्रत्याशित क्यों न हो, वास्तव मे मार्क्सवाद से पृथक् नहीं होती। वह सदैव ही मार्क्सवाद के वास्तविक अभिप्राय को ज्यादा प्रच्छी तरह प्रकट करती है।¹

सेवाइन के विचार से प्रकट है कि यद्यपि लेनिन मार्क्स के कथनों को 'ईश्वरीय' मानकर सम्मान देता था,² तथापि उसने मार्क्स की विचारधारा में परिवर्तन किए। लेनिन को केवल मार्क्स की पुनरावृत्ति प्रयवा उसका पुनर्कथन (Re-statement of Marx) मान कहना अनुचित होगा। मार्क्स के प्रति अपनी भक्ति के बावजूद लेनिन ने मार्क्सवाद मे संशोधन किया और वह इसलिए किया कि वह उसे एक स्थिर एवं प्रखण्ड सिद्धान्त न मानकर एक जीवित और विकासशील दर्शन मानता था। मार्क्सवाद के लेनिन द्वारा संशोधित रूप को 'लेनिनवाद' के नाम से सम्बोधित किया जाता है और इसे साम्यवाद भी कहा जाता है।

मार्क्सवाद को सर्वप्रथम व्यावहारिक रूप देने का श्रेय लेनिन को ही है। लेनिनवाद को मार्क्सवाद का रूसी संस्करण कहा जाता है। लेनिनवाद का मार्क्सवाद स कहीं तक सम्बंध है इसे अधिक स्पष्ट करने के लिए यह उपयुक्त होगा कि लेनिनवाद की उन तीन परिभाषाओं पर एक-एक करके विचार किया जाए जिनमे प्रत्येक मे सत्य का कुछ न कुछ प्रब विद्यमान है। ये तीन परिभाषाएँ इस प्रकार हैं—

- (1) लेनिनवाद मार्क्सवाद के उन सिद्धान्तों का नाम है जिन्हें रूस की तत्कालीन विशेष परिस्थितियों के अनुकूल ढाल लिया गया है।
- (2) लेनिनवाद मार्क्सवाद के क्रान्तिकारी पक्ष का पुनरुत्थान है जिसका प्रयोज व जर्मन विचारकों ने नामकरण किया था।
- (3) लेनिनवाद साम्राज्यवाद एवं श्रमजीवी क्रान्ति के युग का मार्क्सवाद है।

लेनिनवाद के बारे मे यह कहना कि रूस की तत्कालीन विशेष परिस्थितियों अनुकूल इसे हुए मार्क्सवाद का एक रूप है, इस सीमा तक सही है कि अपने समय की रूस की परिस्थितियों के अनुकूल लेनिन ने मार्क्सवादी सिद्धान्तों को मूलत स्वीकार कर उन्हें परिस्थितियों के अनुकूल ढालने और संशोधित करने का प्रयास किया। किन्तु लेनिन एक व्यावहारिक क्रान्तिकारी था और रूस मे श्रमिक वर्गों की क्रान्ति लाना चाहता था। उसका उद्देश्य क्रान्ति के किसी दर्शन को पृष्ट करना नहीं था। धत क्रान्तिकारी मार्क्सवाद की अपनी व्याख्या मे उसने किसी कमबद्ध

1 सेवाइन राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृष्ठ 749

2 Alexander Gray The Socialist Tradition, p 460

सिद्धान्त की दृष्टि से नहीं वलिक परिस्थितियों, की आवश्यकता के अनुरूप सशोधन किए। साथ ही उसके लिए बोलशेविक क्रान्ति केवल इसी क्रान्ति ही नहीं, बल्कि "पूँजीवादी साम्राज्यवाद के विरुद्ध अन्तर्राष्ट्रीय श्रमजीवी संघर्ष का आरम्भ था।" उसका विश्वास था कि पूँजीवाद से साम्राज्यवाद की ओर परिवर्तन शान्तिपूर्ण साधनों द्वारा नहीं लाया जा सकता। वह क्रान्ति में विश्वास करता था, न कि इस बात में कि घटनाएँ अपने रूप का स्वयं निर्माण कर लेंगी। लेनिन ने विकासेवादी पक्ष पर बल न देकर साम्यवाद के क्रान्तिकारी पक्ष पर बल दिया। प्रथम महापुद्ग के आरम्भ से ही लेनिन यूरोप व्यापी क्रान्ति के विषय में सोचने लगा था। उसका विचार था कि मुद्ग छिड़ने से पूँजीवाद के अन्तर्विरोध उस बिन्दु पर आ पहुँचे हैं जो सर्वत्र समाजवाद की माँग करते हैं। लेनिन और उसके मित्र को विश्व-क्रान्ति की अपेक्षा थी और इस में उनकी नीति के निर्धारण में अखिल यूरोपीय क्रान्ति की सम्भावना निहित थी। लेनिन ने स्वयं इस विचार की पुष्टि की कि "मार्क्स के अनुसार समाजवादी प्रवृत्ति के उपयुक्त अवसर का निर्धारण विश्व पूँजीवाद के विकास की सामान्य अवस्था द्वारा होता था, किसी विशेष देश की किसी विशेष अवस्था द्वारा नहीं।" लेनिन और उसके साथियों ने एक देश में ही एक समय में क्रान्ति लाने के सपने को तभी अपनाया जब उनकी विश्व-क्रान्ति की आशा धूमिल हो गई। अतः लेनिनवाद को केवल मान इस की परिस्थितियों पर आरोपित मार्क्सवाद की सहा देना केवल आंशिक सत्य का उद्घाटन करना है। साथ ही इसका अभिप्राय लेनिनवाद को पूर्णतः एक राष्ट्रीय सिद्धान्त की परिधि में बाँध देना है जो अनुचित है। यदि केवल यही मान लिया जाए कि लेनिनवाद विशुद्ध रूप से एक राष्ट्रीय सिद्धान्त था तो फिर 'कुनिग' के मजबूरी एक हो' के नारे का कोई मूल्य नहीं रहता, अथवा साम्यवादियों से सहाय की कोई आवश्यकता नहीं रहती।

लेनिनवाद की दूसरी परिभाषा में कहा जा सकता है कि यह मार्क्सवाद के क्रान्तिकारी पक्ष का पुनरुद्घाटन है जिसे पश्चिमी यूरोप के देशों के विकासवादी समाज ने देखा दिया था। यह सही है कि लेनिन ने मार्क्सवाद के क्रान्तिकारी पक्ष पर ध्यान केंद्रित कर उसके विकासवादी पहलू की पूर्ण अपेक्षा की। लेकिन लेनिनवाद का यह मूल तत्त्व नहीं है। लेनिनवाद एकाधिकारी पूँजीवाद अथवा साम्राज्यवाद द्वारा उत्पन्न नवीन परिस्थितियों के अन्तर्गत मार्क्सवाद के विकास की दिशा में एक अग्रगामी कदम भी है। सन् 1848 में साम्यवादी घोषणा-पत्र (Communist Manifesto) के प्रकाशित होने की तिथि तथा सन् 1917 में बोलशेविक क्रान्ति द्वारा लेनिन के हाथों में सत्ता आ जाने के बीच के वर्षों में सत्ता में अनेक ऐसी घटनाएँ घटित हुईं जिन्होंने मार्क्सवाद में सहायन आवश्यक बना दिया। इस अवधि में पूँजीवाद का तीव्रगति से विकास हुआ और उसमें अन्तर्निहित विराध प्रपन्दी चरम सीमा पर पहुँच कर यूरोपीय राष्ट्री में मतभेद उत्पन्न करने लगे। सन् 1914 का प्रथम महापुद्ग पूँजीवादी साम्राज्यवाद ने विकास का ही भोषण परिणाम था। ऐसे समय में श्रमिक वर्ग की क्रान्ति, जिसका मार्क्स ने उल्लेख किया था, एक ज्वलंत प्रश्न बन गया।

मार्क्स की विचारों का प्रतिपादन एकाधिकारी प्रवृत्ति के पूँजीवादी साम्राज्यवाद तथा अमिक-वर्गीय क्रान्ति के युग से पूर्व हुआ था, यतः उसे समय के अनुसार ढालना था। इसके अतिरिक्त मार्क्स ने मजदूर-वर्ग की क्रान्ति का उत्प्रेषण मात्र किया था, उसके क्रियान्वयन की क्रान्तिकारी राजनीति के विषय में वह मौन था। लेनिन ने इन दोनों आवश्यकताओं की पूर्ति की। उसने मार्क्सवाद में उपलब्ध क्रान्तिकारी तत्वों का पुनरुत्थान किया जिन्हें द्वितीय अन्तर्राष्ट्रीय (International) के अध्यक्षवादियों एवं सशोधनवादियों ने धूमिल कर दिया था और साथ ही एकाकीन परिस्थितियों के अनुकूल उसे अमजीवी वर्ग की तानाशाही को मार्क्स के राज्य-सिद्धान्त में केन्द्रीय स्थान देना पड़ा। चूँकि "मार्क्स को समय के अनुसार ढालना और साम्राज्यवाद तथा अमजीवी क्रान्ति की स्थितियों के अन्तर्गत उसकी पुनर्व्याख्या करने का कार्य लेनिन का ही था," यतः स्टालिन द्वारा अर्पण पन्थ 'Foundations of Leninism' (1924) में लेनिन के दर्शन की यह अमिकृत परिभाषा सर्वथा उपयुक्त थी कि "लेनिनवाद साम्राज्यवाद तथा तर्बहारा क्रान्ति के युग का मार्क्सवाद है।" सेबाइन के शब्दों में, "इस परिभाषा का अमिप्राय यह है कि लेनिन ने मार्क्सवाद को प्राधुनिक रूप दिया, उसने मार्क्स के बाद के पूँजीवादी समाज के विकास पर ध्यान दिया और इन प्रवृत्तियों को ध्यान में रख कर जिसका मार्क्स ने केवल प्रारम्भ ही देखा था, उसकी नीति तथा सिद्धान्तों की पुनर्व्याख्या की।" सेबाइन ने ही आगे लिखा है कि "लेनिन का मार्क्सवाद व्यवहार में बहुत लचीला रहता था और वह बड़ी आसानी से ऐसी दिशा ग्रहण कर लेता था जिसे किसी शैक्सीवादी मार्क्सवाद के दिलदुल विपरीत समझते थे।"

लेनिन का साम्राज्यवादी पूँजीवाद (Lenin's Imperialist Capitalism)

लेनिन ने मार्क्सवाद का सैद्धान्तिक पृष्ठ-बोधण और आलोचनाओं से बचाव की चेष्टा की। मार्क्स ने जो अविध्यवाणियाँ की थीं, समय ने उनमें से अनेक को गलत सिद्ध कर दिया था। पूँजी में केन्द्रीकरण और व्यापार वृद्धाकार होने की प्रवृत्ति दिखाई दे रही थी, मध्यम वर्ग का लोप नहीं हुआ था और न ही वर्ग-तयर्ब तीव्र हुआ था। इतना ही नहीं, मजदूर पूँजीपतियों की बढ़ती हुई समृद्धि में भागीदार बन रहे थे। समाजवादी स्थापना के आधार पर प्रवृत्ति साम्राज्यवाद की ओर थी। प्रथम महायुद्ध के समय दुनिया भर के अमिक और समाजवादी दल यह भूल गए थे कि "अमिकों का कोई देश नहीं होता।" उन्होंने अमिकों की 'अन्तर्राष्ट्रीय एकता' को विस्मृत कर राष्ट्रीय भावनाओं का परिचय दिया था। केवल लेनिन और कुछ मुद्दीभर समाजवादी ही इस बान पर दृढ़ थे कि यह युद्ध साम्राज्यवादी है जिसमें अमिकों को योग नहीं देना चाहिए।

1 'Leninism is Marxism of the epoch of Imperialism and Proletarian Revolution'

2 सेबाइन राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृष्ठ 750

उपर्युक्त परिस्थितियों में यह आवश्यक था कि मार्क्स की भविष्यवाणियों के भ्रमवादों का स्पष्टीकरण देने के लिए मार्क्सवादी संविधान में संशोधन किया जाता। लेनिन ने यही किया। मार्क्स का धीरे-धीरे सिद्ध करने के लिए उसने उन सब घटनाओं की पुनर्व्याख्या की जो उसको भविष्यवाणी के विपरीत प्रतीत हुई। यह कार्य लेनिन ने जितने सिद्धान्त द्वारा किया, उसे पूँजीवाद की उच्चतम अवस्था अर्थात् 'साम्राज्यवादी पूँजीवाद' कहा जाता है। वेपर (Wayper) के अनुसार—

“अपनी पुस्तक ‘साम्राज्यवाद—पूँजीवाद की सर्वोच्च अवस्था’ (Imperialism—The Highest Stage of Capitalism) में लेनिन ने कहा है कि निम्न-अध्य-वर्ग तथा विकासपूर्ण औद्योगिक देशों के प्रशिक्षित श्रमिकों की सुरक्षा मार्क्स ने ही की थी। वर्गयुद्ध से रक्षा केवल औपनिवेशिक प्रदेशों के कारण हो सकती थी क्योंकि वे उन पर शासन करते थे। औपनिवेशिक जनता के सम्मिलित पूँजीवादियों और श्रमिकों के सम्मुख थे। जो साम्राज्यवाद के अभाव में श्रमिक थे, वे साम्राज्य की उपलब्धि होते ही पूँजीपति बन गए। वास्तविक श्रमिक दुर्गों और शोषण की लड़ाई में परे हुए वहाँ के निरक्षर निवासी बने रहे। लेनिन के मतानुसार यह स्थिति मार्क्स विरोधी नहीं, बल्कि उसकी पूरक थी, यद्यपि मार्क्स ने इसका भवलोत्पन्न पूरी तरह नहीं किया था। मार्क्स कहता है कि जैसे-जैसे पूँजीवाद व्यापक होगा जैसे-जैसे उत्पादन में वृद्धि होगी और अन्त में एकाधिकारपूर्ण पूँजीवाद स्थापित हो जाएगा। यही प्रक्रिया धार्मिक जगत् में भी होगी। बैंक उस पूँजी के मालिक हो जाएँगे जिसे उद्योगपति प्रयोग में लाते हैं, अतः एकाधिकारपूर्ण पूँजीवाद (Monopoly Capitalism) धार्मिक पूँजीवाद (Finance Capitalism) का रूप ले लेगा। इस प्रकार एकाधिकारी धार्मिक पूँजीवाद विस्तृत होता जाएगा। इसके तीन परिणाम होंगे— (i) यह औपनिवेशिक जनता का शोषण करेगा, (ii) यह उसकी स्वतन्त्रता का भ्रंश कर उसे दुर्गों में वृद्धि करेगा, और (iii) यह राष्ट्रों के बीच पारस्परिक युद्ध की स्थिति उत्पन्न करेगा क्योंकि राष्ट्रीय प्रतियोगिता के लिए अन्तर्राष्ट्रीय प्रतियोगिता उत्पन्न होगी और राष्ट्र अपने लिए अन्तर्राष्ट्रीय बाजार खोजेगा, तो युद्ध आवश्यक हो जाएगा। अन्त में एकाधिकारपूर्ण धार्मिक पूँजीवाद का अन्त सन्निकट आया और एक नवीन व्यवस्था की स्थापना होगी।”

वेपर ने लेनिन के उपर्युक्त विचार व्यक्त करने के बाद लिखा है कि “अतः मार्क्स लेनिन के मतानुसार गलत नहीं था। उसने केवल इस दिशा की ओर कुछ कम ध्यान दिया था।” पर वेपर ने ही पुनः अपने विवेचन में स्वीकार किया है कि यद्यपि “लेनिन का साम्राज्यवादी सिद्धान्त मार्क्स की धारणाओं के विरुद्ध एक रक्षा-बच था, परन्तु वह कहीं-कहीं सत्यता का अतिक्रमण भी कर गया है।”

लेनिन ने अपने स्पष्टीकरण का कार्य असदृश ऐतिहासिक तथ्यों से प्रारम्भ किया। उसने सर्वप्रथम सन् 1871 के बाद के युग की पूँजीवादी विशेषताओं के साथ

वर्ग संघर्ष को सम्बद्ध किया और तत्पश्चात् यह बनवाने का प्रयास किया कि इस युग में पूँजीवाद पूँजीवादी व्यवस्था के सम्पूर्ण विकास से किस तरह मेंत खाता था। लेनिन ने पूँजीवाद के साम्राज्यवादी चरण का जो विवरण दिया, वह वास्तव में मार्क्स के पूँजीवादी संघर्ष के सिद्धान्त का विकास था। लेनिन ने यह प्रदर्शित करने की चेष्टा की कि मार्क्स को पूँजीवाद से जिन परिणामों की प्राप्ति की आशा थी वे वास्तव में कुछ घटनाओं के कारण प्राप्त हुए जिनकी वह कल्पना नहीं कर सका था। ये घटनाएँ थी—एकाधिकार, वित्त-पूँजीवाद और साम्राज्यवाद का जन्म। लेनिन ने यह स्वीकार किया कि “सन् 1914 का साम्राज्यवादी युद्ध जर्मन पूँजीपतियों के सिण्डिकेटों और फ्रांस तथा इंग्लैंड के सिण्डिकेटों के बीच भण्डों के नियन्त्रण के लिए संघर्ष था। एकाधिकार और वित्त-पूँजीवाद स्वतन्त्र प्रतियोगितापूर्ण पूँजीवाद का स्वाभाविक परिणाम था। राजनीतिक साम्राज्यवाद एकाधिकारपूर्ण पूँजीवाद का स्वाभाविक फल था और युद्ध पूँजीवाद का स्वाभाविक प्रतिफल था। साम्राज्यवाद पूँजीवादी विकास की उच्चतम व्यवस्था है। वह उस प्रक्रिया का एक भाग है जिसके द्वारा एक अधिक उच्च पूँजीवाद विहीन भयवा साम्यवादी समाज तथा धर्म-व्यवस्था का निर्माण हो रहा है।”¹ लेनिन का निष्कर्ष था कि साम्राज्यवाद पूँजीवाद का ही एक रूप और उसकी अन्तिम मजल है जिसका अन्त होते ही समाजवाद का युग आएगा। पूँजी के कुछ ही हाथों में केन्द्रीभूत होने तथा साम्राज्यवादी समाज के अन्य विरोधों के कारण युद्ध होंगे और उनके परिणामस्वरूप पूँजीवाद और साम्राज्यवाद का अन्त होगा। आज विश्व में दो विरोधी शक्तियाँ हैं—एक और साम्राज्यवादी शक्तियाँ तथा दूसरी और क्रान्तिकारी सर्वहारा-वर्ग। इस समय साधनों की दृष्टि से पूँजीवादी और साम्राज्यवादी आगे हैं, किन्तु इनमें एकता नहीं रह सकती। इनके विपरीत सर्वहारा-वर्ग आगे है किन्तु उसमें एकता स्थापित हो जाएगी। सर्वहारा-वर्ग के पास मार्क्सवादी सिद्धान्तों की प्रेरणा तथा साम्यवादी दल का नेतृत्व है। अतः अन्त में साम्राज्यवाद का विनाश और समाजवाद की प्रस्थापना अवश्यम्भावी है।

अपने विश्लेषण में लेनिन ने साम्राज्यवाद के पाँच प्रमुख लक्षणों का उल्लेख किया था—

प्रथम, इनमें उत्पादन का केन्द्रीकरण और पूँजी का विस्तार इस अवस्था तक पहुँच जाता है कि एकाधिकार का विकास होता है और अधिक जीवन में इसका निश्चयात्मक महत्त्व हो जाता है।

द्वितीय, औद्योगिक पूँजी के साथ बैंक की पूँजी का मिश्रण होने से द्वितीय पूँजीवाद और पूँजीपतियों का विस्तार होता है।

तृतीय, पहले तो सिये उत्पादित वस्तुओं का निर्यात होता है, बाद में पूँजी निर्यात प्रारम्भ हो जाता है।

चतुर्थ, अन्तर्राष्ट्रीय पूँजीवादी एकाधिकार-सम्पन्न पूँजीपति अपनी मुनाफा-खोरी के लिए विश्व को विभाजित कर लेते हैं और अन्ततः शक्तिशाली पूँजीवादी राज्य सम्पूर्ण विश्व का क्षेत्रीय विभाजन कर डालते हैं।

पंचम, पूँजीवाद का असमान विस्तार होता है जिससे प्रतिस्पर्धाएँ बढ़ती हैं और उस भाषा पर तुपारापात होता है कि पूँजीवादी देश शान्तिपूर्वक परस्पर मिलकर संसार के पदार्थों का आर्थिक उपभोग करेंगे। इसमें एक दूसरा महत्वपूर्ण निष्कर्ष यह निकलता है कि सर्वहारा क्रांति का आरम्भ उन्हीं देशों से हो सकता है जहाँ पूँजीवाद ठीक से विकसित नहीं हो सका हो। अन्त में लेनिन का विश्वास था कि साम्राज्यवादी पारस्परिक फूट के कारण कमजोर हो जाएँगे जबकि सर्वहारा वर्ग एक होकर साम्राज्यवाद का उन्मूलन और साम्यवाद की स्थापना कर देंगे।

लेनिन के साम्राज्यवादी विश्लेषण से इसके तीन प्रमुख अन्तर्विरोधों की अभिव्यक्ति होती है। पहला अन्तर्विरोध श्रम और पूँजी का है। साम्राज्यवाद एक अधिकारपूर्ण ट्रस्टो, सिण्डिकेटो, बैंको आदि का प्रमुख रहता है, अतः मजदूरों के पास दो ही उपाय शेष रह जाते हैं कि या तो वे अपनी दारुण स्थिति में सन्तोष पाया विद्रोह की ओर मग्न हो। इन्द्रवाद विद्रोह की माँग करता है। दूसरा अन्तर्विरोध यह है कि साम्राज्यवाद के अन्तर्गत विभिन्न औद्योगिक देशों के मजदूर अपने हितों के लिए संघर्ष पाया जाता है जो युद्धों को जन्म देता है। श्रमिक क्रान्ति द्वारा पूँजीवाद का विनाश करके ही इन युद्धों से बचा जा सकता है। युद्धों से निर्वहण हो जाते हैं तथा श्रमिक क्रांति की सम्भावना बढ़ जाती है। तीसरा अन्तर्विरोध यह है कि शोषक और शोषित राष्ट्रों के बीच संघर्ष पैदा हो जाता है। पराधीन देशों की जनता शासक देशों द्वारा अपना निम्न शोषण सहन नहीं कर पाती अधीनस्थ देशों का शोषण करने के लिए साम्राज्यवादी वहाँ यातायात के साधन और व्यापारिक केंद्रों की स्थापना करते हैं जिससे एक बुद्धिजीवी वर्ग का उद्भव होता है, सुशुप्त राष्ट्रीय चेतना जाग्रत हो जाती है और राष्ट्रीय स्वतन्त्रता की माँग जोर पकड़ने लगती है। साम्यवादी साम्राज्यवाद के इस अन्तर्विरोध का पराधीन देशों में श्रमजीवी क्रांति लाने के लिए सुचारु प्रयोग करते हैं।

सारांश यह है कि लेनिन ने यह बतलाना चाहा कि साम्राज्यवादी स्थितियों का जनक है जो पूँजीवादी दुर्ग पर हमला करने के लिए सर्वाधिक प्रयत्न होती हैं। साम्राज्यवाद अन्तर्राष्ट्रीय युद्धों को जन्म देता है और वर्ग-संघर्ष को जड़ कर श्रमिकों को यह उद्बोधन देता है कि वे अपना कल्याण एक अन्तर्राष्ट्रीय सामाजिक क्रांति द्वारा ही कर सकते हैं।

श्रमालोचना

1. मार्क्सवादी विश्लेषण की पुनर्व्याख्या के अनुसार श्रमिक वर्ग की क्रांति ब्रिटेन जैसे औद्योगिक देश में होनी चाहिए थी न कि रूस में जो औद्योगिक दृष्टि से एक पिछड़ा हुआ देश था। इस आपत्ति का उत्तर देते हुए स्टालिन ने 'Foundations of Leninism' में लिखा है कि "रूस पूँजीवादी, साम्राज्यवादी और सैनिक सभी

विरोधों का केन्द्रबिन्दु था तथा स्वी साम्राज्यवाद पश्चिमी साम्राज्यवाद से घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित था। साथ ही साम्राज्यवादी श्रृंखला में सबसे कमजोर शक्ति भी यह रूस ही था, यत यह स्वाभाविक था कि रूस ही सर्वप्रथम क्रान्ति की जन्मभूमि बनता।”

2 लेनिन ने अपने साम्राज्यवादी सिद्धान्त में ऐतिहासिक तत्त्वों की अवहेलना की है। लेनिन के अनुसार जब पूँजी एकाधिकारपूर्ण हो जाती है और पूँज, कार्टेल् आदि औद्योगिक संगठन बन जाते हैं तब साम्राज्यवाद का विस्तार हो जाता है। लेकिन यह कथन ऐतिहासिक तथ्यों के विपरीत है क्योंकि इंग्लैण्ड, फ्रांस आदि में पूँज कार्टेल्, ट्रस्ट जैसे औद्योगिक और वित्तीय संगठनों की स्थापना तो बीसवीं शताब्दी में प्रारम्भ हुई जबकि साम्राज्य विस्तार उन्नीसवीं शताब्दी में ही कर लिया गया था। ब्रिटेन, फ्रांस इंग्लैण्ड जैसे राष्ट्रों में प्रोटीका का विभाजन सन् 1880 के बाद शुरू हुआ और बीसवीं सदी के उस समय से पहले ही पूर्ण हो गया जबकि औद्योगिक संगठनों का युग (बीसवीं शताब्दी के प्रथम दशक से) शुरू हुआ। इसी प्रकार भारत में वित्तीय पूँजी का उदय तो बाद में हुआ, लेकिन ब्रिटेन बहुत पहले ही यहाँ अपना साम्राज्य स्थापित कर चुका था।

3 लेनिन का कथन था कि” व्यावहारिक रूप में संसार के बाजारों में साम्राज्यवादी राज्यों का भाग सैनिक शक्ति द्वारा निर्धारित होता है। समान निर्बला को समान साम्रीदार नहीं बनाना चाहते। लेनिन के इस कथन में प्रांशिक सत्य प्रकाश है, लेकिन यह धारणा उस मार्क्सवादी मान्यता के विपरीत है जिसके अनुसार प्रांशिक शक्ति राजनीतिक दशाओं को निर्धारित करती है।

4 लेनिन के अनुसार पूँजीपति अपनी सरकार को युद्ध और विस्तारवाद के लिए उकसाते हैं ताकि उनके माल की संपत्ति बढ़े। राजनीतिज्ञ सरकार का स्तरनाक परिस्थितियाँ में नहीं ढकेलते लेकिन व्यवहार में हम देखते हैं कि घटनाएँ बहुधा विपरीत होती हैं। पूँजीपति नहीं, बल्कि राजनीतिज्ञ मानवता को संकट में डालते हैं।

5 कुछ प्रांश रूप में भी लेनिन के तथ्य मिथ्या हैं। उसने कहा था कि पूँजी के निर्माण की विधि 20वीं शताब्दी में प्रारम्भ तक विकसित नहीं होगी, परन्तु यह बात भी गलत सिद्ध हुई। उसने कहा था कि पूँजी के निर्माण तथा साम्राज्य के बीच सम्बन्ध टूटना बहुत आवश्यक है परन्तु स्विस साम्राज्य पर यह नियम लागू नहीं होता। लेनिन का विचार था कि उपनिवेशों की प्राप्ति से श्रमिक कुलीनता का उदय होता है और फिर साम्राज्यवादी राज्य औपनिवेशिक श्रमिकों का शोषण कर अपना जीवन स्तर ऊँचा बना लेते हैं परन्तु स्वीडन तथा डेन्मार्क उपनिवेशों के स्वामी न होने पर भी जीवन स्तर की दृष्टि से उपनिवेश रखने वाले फ्रांस तथा बेल्जियम से ऊँचे हैं। लेनिन ने यह भी कहा था कि जब पूँजी बाहर जाती है तो देश में दामना तथा निरक्षरता उत्पन्न हो जाता है। यह तथ्य कुछ देशों के विषय में सत्य है परन्तु प्रत्येक देश में विषय में नहीं। अमेरिका, कनाडा, आस्ट्रेलिया

तथा न्यूजीलैण्ड एक सन्धे अर्ध तक पूँजी का निर्यात तो करते रहे, पर दासता अथवा निर्धनता से दूर रहे। निर्धनता वही देखने को मिलेगी जहाँ पूँजी का आयात कम होगा, जैसे ब्रिटिश, पश्चिमी अफ्रीका, भारत तथा चीन में। अतः लेनिन का साम्राज्यवाद यदि मार्क्सवाद का सरक्षक है तो यह अमत्य एव बेईमानी है और यदि यह सत्य है तो साम्राज्यवाद मार्क्सवाद का सरक्षक नहीं है।”¹

6 लेनिन का यह कथन भी पूर्ण सत्य नहीं है कि जिन देशों से पूँजी का निर्यात होता है, वहाँ गरीबी फैलती है। अमेरिका में काफी समय से पूँजी का निर्यात हो रहा है, पर वहाँ गरीबी नहीं आई है।

वेपर का निष्कर्ष है कि मार्क्सवाद की पुष्टि के रूप में लेनिन का सिद्धान्त असत्य और ईमानदारी से दूर है तथा जहाँ तक वह सत्य है वह मार्क्सवाद का सफाई करता है।

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के बारे में लेनिन के विचार

(Lenin on Dialectical Materialism)

लेनिन ने सन् 1909 में प्रकाशित अपने ग्रन्थ ‘Materialism and Empiric Criticism’ में ऊपरी तौर से सामान्य दार्शनिक समस्याओं पर विचार किया है जैसे द्वन्द्वात्मक पद्धति का स्वरूप क्या है? उसका प्राकृतिक और सामाजिक विज्ञान से क्या सम्बन्ध है? भौतिकवाद, आदर्शवाद तथा वैज्ञानिक भावनावाद दार्शनिक पद्धतियों के रूप में वहाँ तक ठीक हैं? आदि। इस पुस्तक में लेनिन ने मार्क्सवाद के शुद्ध सिद्धान्त को अत्यन्त रुढ़िवादी ढंग से प्रतिपादित किया है। लेनिन के अनुसार, “मार्क्सवाद का दर्शन फोलाद के एक ठोस पिण्ड की भाँति है जिसमें से एक भी भ्रूषमून धारणा एव एक भी मारभूत अथ वृषक् नहीं किया जा सकता और यदि ऐसा करने का प्रयत्न किया जाना है तो इसका अर्थ वस्तुनिष्ठ सत्य को त्याग देना तथा पूँजीवादी प्रतिक्रियावादी असत्य के अगुल म पड़ जाना होगा।”

ऐंजिल्स के इस मत से लेनिन सहमत था कि प्रत्येक दर्शन या तो आदर्शवादी होता है या भौतिकवादी। आदर्शवादिता धर्मप्रधान लोगों की खोज है। यह आम जनता को धोखे में डालने वाली हीन सामाजिक व्यवस्था की हीन उपज है। दूसरी ओर वैज्ञानिक भावनावाद आदर्शवाद और भौतिकवाद से परे जाने का एक विद्वत्तापूर्ण बहाना, ‘गुप्त धर्मवाद और ‘रुढ़ियों की पूँजीवादी अशिष्ट तथा कायरतापूर्ण सहिष्णुता’ है। लेनिन ‘भावनावाद को बर्कले के आदर्शवाद का सशोधित रूप या आत्मवाद का समानार्थक’ मानता था जिसके अनुसार वस्तुपरक सत्य अथवा वास्तविकता का अस्तित्व केवल चेतना की परतो में ही होता है, अन्यत्र नहीं।

लेनिन ने द्वन्द्वात्मक पद्धति की व्याख्या भी ऐंजिल्स की भाँति ही की थी। उसने बताया कि सत्य सापेक्ष भी है और निरपेक्ष भी अर्थात् जा आंशिक रूप में सत्य है वह पूर्ण सत्य नहीं है, बल्कि केवल सत्य के निकट है। हीगेल के मतानुसार

मार्क्स की धारणा थी कि इन्द्रवाद सामाजिक विषयों के अध्ययन के लिए उपयुक्त तरीका है क्योंकि इन विषयों का सम्बन्ध ऐसी बातों से होता है जिनमें विकास मुख्य होता है। वे विज्ञान, जिनका सम्बन्ध निर्जीव पदार्थों से है जैसे रसायनशास्त्र और भौतिकशास्त्र, अद्विष्टात्मक भौतिक तरीके से अच्छी प्रकार समझे जाते हैं। किन्तु लेनिन ने असह्यति प्रकट करते हुए बतसाया कि यूक्लिडियन ज्यामिति एवं भौतिकी इसलिए जटिल होती है क्योंकि भौतिकशास्त्रियों तथा गणितज्ञों ने इन्द्रात्मक भौतिकवाद को समझने की चेष्टा नहीं की। लेनिन का विचार था कि इन्द्रात्मक पद्धति का प्रयोग एक ऐसा सार्वभौमिक साधन है जिसका प्रयोग प्रत्येक विज्ञान के अध्ययन में किया जा सकता है। सेबाइन के मतानुसार, लेनिन के इस दृष्टिकोण ने इन्द्रात्मक भौतिकवाद को एक उच्चतर विज्ञान का रूप दे दिया जो समस्त विज्ञानों के गहनतम प्रश्नों का निर्णय कर सकता था।

लेनिन का कहना था कि इन्द्रात्मक भौतिकवाद का सामाजिक विज्ञानों की अपेक्षा प्राकृतिक विज्ञानों से अधिक घनिष्ठ सम्बन्ध है। दर्शन और सामाजिक शास्त्र एक-पक्षीय होते हैं। अर्थशास्त्र के अध्यापक वेबल पूँजीवादी वर्ग के वैज्ञानिक विद्वेता हैं तो दर्शन के अध्यापक अर्थशास्त्र के। अधिक से अधिक जो समाज का कोई वैज्ञानिक सिद्धान्त निकाल कर सकता है वह है आर्थिक एवं ऐतिहासिक विकास की सीढ़ी। यह इन्द्रात्मक भौतिकवाद द्वारा किया जा सकता है। दर्शन, अर्थशास्त्र एवं राजनीति में विषमता अथवा वैज्ञानिक पर्याप्तता केवल एक बहाना है जिसके द्वारा सुरक्षित हितों की पूर्ति होती है। इन्द्रात्मक भौतिकवाद के अन्तर्गत सामाजिक विज्ञान की दो प्रणालियाँ हैं—एक तो मध्यम वर्ग के हित के लिए और दूसरी अमजौबियों के हित के लिए। अमजौबियों की अंधता इस बात में है कि इन्द्रवाद यह सिद्ध करता है कि अमजौबी वर्ग एक उर्ध्वगामी या जाग्रत वर्ग है और सामाजिक प्रगति में अग्रणी है। मार्क्सवादी इन्द्रात्मक भौतिकवादी पद्धति उसे एक उदीयमान वर्ग घोषित करती है। इसके विपरीत मध्यम वर्ग ऐसे कार्यों में लगे रहता है जिनके द्वारा वह पूँजीवाद को समाजवाद में परिवर्तित होने से रोकता है, अतः उसका विज्ञान गतिहीन, पतनोन्मुख एवं प्रतिक्रियावादी है।

लेनिन के समान ही ट्रॉट्स्की का भी विचार था कि इन्द्रात्मक पद्धति अनिवार्यतः वर्ग संघर्ष के शाश्वत तत्त्व का सृजन करती है और यह पद्धति समाज एवं प्रकृति में अनिवार्य रूप से निहित है। अभिप्राय यह है कि प्रगति अन्तर्विरोधों के माध्यम से होती है। सन् 1938 में स्टालिन ने भी इन्द्रात्मक तथा ऐतिहासिक भौतिकवाद का अधिकृत विवरण प्रस्तुत किया था जिसमें एंजिल्स और लेनिन के पदचिह्नों पर चलते हुए उसने इन्द्रात्मक पद्धति एवं नैतिक सम्बन्धों पर बल दिया था। स्टालिन का विवरण इस प्रकार था—

“इन्द्रात्मक पद्धति का अभिप्राय यह है कि निम्न स्तर से उच्च स्तर का विकास सगठनों के एक समरसतापूर्ण प्रस्रुटन के रूप में नहीं होता, वह वस्तुओं तथा सगठनों में निहित अन्तर्विरोधों के उद्घाटन, स्वरूप विरोधी प्रवृत्तियों के संघर्ष के

रूप में होता है। अतः नीति-विषयक गलती से बचने के लिए व्यक्ति को श्रमिक-वर्ग तथा पूँजीपति-वर्ग के हितों के समन्वय की सुधारवादी नीति एवं पूँजीवाद तथा समाजवाद के विकास की समझौतावादी नीति का अनुसरण न कर समझौता न करने की सर्वद्वारा-वर्ग की नीति का ही सदैव अनुसरण करना चाहिए।”

लेनिन की क्रान्ति सम्बन्धी धारणा

(Lenin on Revolution)

लेनिन द्वारा मार्क्सवाद की क्रान्तिकारी बनाना—लेनिन ने मार्क्सवाद को मूलतः और तत्काल एक क्रान्तिकारी सिद्धान्त प्रमाणित किया। उसने ‘State and Revolution’ में स्पष्ट लिखा है कि “भाजकल पूँजीपति अथवा श्रमिक आन्दोलन के अन्तर्गत अवसरवादी लोग मार्क्सवाद में मिलावट करने में सहयोग कर रहे हैं। वे मार्क्सवादी सिद्धान्तों के क्रान्तिकारी पक्ष को, उसकी क्रान्तिकारी आत्मा को या तो भुला देते हैं या धूमिल कर देते हैं अथवा उसे नष्ट कर देते हैं।” ऐसी परिस्थितियों में जबकि मार्क्सवाद की इतने व्यापक रूप में भ्रष्ट किया जा रहा है, राज्य के सम्बन्ध में मार्क्स की वास्तविक शिक्षाओं को पुनः प्रतिष्ठित करना हमारा प्रथम कर्तव्य है।” लेनिन ने मार्क्स और एंजिल्स की कृतियों के उद्धरणों से यह सिद्ध किया कि आयोजित क्रान्ति और उसके उपरान्त स्थापित होने वाला साम्यवादी शासन बिल्कुल मार्क्स की कल्पना के अनुकूल किन्तु पश्चिमी समाजवादियों की कल्पना से भिन्न होगा।

कुछ लोगों ने राज्य के शन-शन समाप्त हो जाने (Wuthering Away) के सिद्धान्त का यह अर्थ निकाला कि मार्क्स के अनुसार वर्तमान पूँजीवादी राज्य धीरे-धीरे शान्तिपूर्ण ढंग से भविष्य में समाजवादी राज्य में परिवर्तित हो जाएगा। पर लेनिन मार्क्सवाद की मौलिक रूप से क्रान्तिकारी सिद्धान्त सिद्ध करना चाहता था, अतः विकासवादी समाजवादियों के विपरीत उसने यह घोषित किया कि मार्क्स का विश्वास पूँजीवादी राज्य के शन-शन क्रमिक अन्त में नहीं बल्कि अमजबिबी तानाशाही के समाप्त होने में था। एंजिल्स ने यह कहा कि पूँजीवादी राज्य को धीरे-धीरे नहीं बल्कि क्रान्ति द्वारा बलपूर्वक नष्ट किया जाना था। लेनिन ने कहा कि मार्क्स की शिक्षाओं की सही व्याख्या यही है कि राज्य क्रान्ति द्वारा समाप्त होगा। समाजवादोन्मुख प्रगति का एकमात्र उपाय क्रान्तिकारी मार्ग ही है।

लेनिन का उपर्युक्त विचार इस दृष्टि से आपत्तिजनक है कि मार्क्स सभी देशों में क्रान्ति को अतिरिक्त नहीं मानता था। उसकी धारणा थी कि लोकतन्त्रात्मक पद्धति वाले देशों में क्रान्ति आवश्यक नहीं थी। ब्रिटेन, संयुक्तराज्य अमेरिका आदि देश सुदृढ़ लोकतान्त्रिक परम्परावादी थे, जहाँ क्रान्ति के बिना भी काम चल सकता था। किन्तु लेनिन ने कहा कि एकाधिकारपूर्ण पूँजी, साम्राज्यवाद एवं महायुद्ध ने परिस्थितियों को बदल दिया है तथा ब्रिटेन और अमेरिका लोकतान्त्रिक देश न रहकर साम्राज्यवादी एवं सैनिकवादी राज्य बन गए हैं, अतः इन देशों के श्रमिकों के समक्ष केवल यही उपाय है कि वे क्रान्ति की ओर उन्मुख हों। साम्यवाद इतिहास ने

लेनिन की धारणा यत्नत निष्ठ कर दी और यह दिखा दिया कि उसने इंग्लैण्ड की स्थिति का यत्नत अध्ययन किया था। प्रथम महायुद्ध के बाद के निर्वाचनों के फलस्वरूप वहाँ श्रमदलीय सरकार स्थापित हुई और द्वितीय महायुद्ध के बाद उसके हाथ में वास्तविक शक्ति भी आई। यह सब कुछ किसी क्रान्ति द्वारा न होकर वैधानिक तरीके से हुआ।

यह स्मरणीय है कि मार्क्सवाद के क्रान्तिकारी स्वरूप के बारे में कोई सन्देह नहीं किया जा सकता, लेकिन लेनिन की अपेक्षा मार्क्स अधिक सतर्क था। मार्क्स ने क्रान्तिकारी सिद्धान्त का धारोपण अवश्य किया पर इस सिद्धान्त को सीमित और स्थितिबद्ध रखा। लेनिन ने मार्क्स द्वारा प्रस्थापित सीमाओं के बाँध को तोड़ फँका तथा क्रान्तिकारी सिद्धान्त को सांख्यिकीय रूप देने की चेष्टा की। इस प्रयास में उसे मार्क्स की शिक्षाओं में 'निर्णायवादी तत्त्व' के महत्त्व को कम करना पड़ा तथा ऐच्छिक तत्त्व पर विशेष बल देना पड़ा। लेनिन ने विश्वास प्रकट किया कि जो कोई समाज-वादी क्रान्ति के परिपक्व होने की प्रतीक्षा करता है, वह भ्रमसर खो बैठता है। उसे यह प्रतीक्षा नहीं करनी चाहिए कि इन्द्रात्मक प्रक्रिया स्वतः क्रान्ति लाएगी। लेनिन का यह दृढ़ निश्चय था कि आवश्यक सघटन होने पर वह रूस में आरशाही का तत्त्वा पलट कर श्रमजीवी तानाशाही स्थापित कर सकता था। इसलिए उसने मार्क्सवाद की ऐसी व्याख्या की जिसमें क्रान्तिकारी पक्ष पर आधोपान्त बल था। मार्क्स और एंगेल्स ने अपनी रचनाओं में श्रमजीवी तानाशाही को वह केन्द्रीय स्थान प्रदान नहीं किया था जो लेनिन ने दिया। उसने यही घोषित किया कि सच्चा मार्क्सवादी वही है जो वर्ग-सघर्ष को श्रमिकों की तानाशाही तक ले जाता है।

लेनिन की क्रान्ति की टैकनीक—लेनिन ने सत्तार की क्रान्तियों का गहन अध्ययन कर इनकी सफलता के सम्बन्ध में कुछ नियम निर्धारित किए। प्रथम, क्रान्ति को खेल-तमाशा समझकर भ्रमवा कोरे जोश में आकर नहीं करना चाहिए बरन् खूब सोच विचार कर शुरू करना चाहिए तथा सफल न होने पर शान्त नहीं बैठना चाहिए। द्वितीय, निश्चित समय पर और निश्चित स्थल पर अपनी सम्पूर्ण शक्ति लगा देनी चाहिए ताकि शत्रु समूहित होकर विद्रोह को कुचलने की शक्ति न जुटा सकें। तृतीय, शत्रु पर उस समय अप्रत्याशित आक्रमण करना चाहिए जब उसकी शक्ति विभिन्न स्थानों पर बिखरी हुई हो। लेनिन ने व्यावसायिक क्रान्तियों के सघटन पर बल दिया। व्यावसायिक क्रान्तिकारियों से उसका आशय उन व्यक्तियों से था जिन्होंने क्रान्ति करना और उसे सफल बनाना ही अपने जीवन का अध्यवसाय बना लिया हो तथा जो क्रान्तिशास्त्र में पारंगत हो। लेनिन का स्पष्ट मत था कि हिंसात्मक क्रान्ति द्वारा ही श्रमिकों को राजनीतिक शक्ति मिल सकती है।

तत्कालीन आरशाही के रूप में जो परिस्थितियाँ प्रियाशील थी, उनसे लेनिन की धारणा को बल मिला था। सन् 1917 में अपने निर्वासन से जब लेनिन स्वदेश लौटा तो उसका विचार था कि रूस आर्थिक दृष्टि से पूर्ण समाजवाद के लिए प्रस्तुत नहीं है तथापि राजनीतिक दृष्टि से वह श्रमिकों को सत्ता हस्तांतरण करने के योग्य

है और इस प्रकार की क्रान्ति के लिए सोवियट (Soviets) उपयुक्त साधन हैं। रूस लौटने के कुछ महीनों बाद तब लेनिन इस बात पर जोर देता रहा कि अल्पसंख्यक वर्ग को सत्ता नहीं हथियानी चाहिए और शासन में तब तक परिवर्तन नहीं होना चाहिए जब तक उसके पक्ष में प्रबल बहुमत न हो। यदि क्रान्ति द्वारा सत्ता हथियानी है तो केवल सोवियत ही इस कार्य को कर सकती हैं। अतः क्रान्तिकारी दल का एकमात्र नारा यही होना चाहिए कि 'सोवियतें पूर्ण शक्ति-सम्पन्न हों।' पर लेनिन की दृष्टि में यह भी एक कठिन समस्या थी। उनके सदस्यों में मार्क्सवादी अल्पसंख्या में ये और मार्क्सवादियों में भी बोल्शेविक अल्पसंख्यक थे। इसके अतिरिक्त मेनशेविकों के विचारकों को अधिक समर्थन प्राप्त था। अतः लेनिन ने सैद्धान्तिक कठिनाइयों का समाधान मार्क्सवादी सिद्धान्त को व्यापक कर भयवा उसकी पुनर्व्याख्या द्वारा किया। मार्क्सवादियों के अनुसार अमध्यमवर्गीय क्रान्ति के लिए मध्यमवर्गीय क्रान्ति आवश्यक है। सन् 1905 और मार्च, 1917 की क्रान्तियाँ इसी प्रकार की थीं। मार्क्स ने कहा था कि किसी देश में अमिक क्रान्ति तभी आ सकती है जब समुचित राजनीतिक और आर्थिक विकास द्वारा उसके लिए मार्ग प्रशस्त हो जाए। मेनशेविक, जिन्होंने मार्च, 1917 की क्रान्ति में भाग लिया था, मार्क्स के सिद्धान्त को मानते थे और यह कर्तव्य समझते थे कि जारशाही के स्थान पर पहले एक उदार जनतंत्रीय सरकार स्थापित की जाए जो द्रुत-वृत्ति से देश का औद्योगीकरण करे। उनका विश्वास था कि मध्यवर्गीय और अमिकवर्गीय क्रान्तियों के बीच में समय का काफी अन्तर होगा। लेकिन निर्वाचन से लौटने के बाद अप्रैल, 1917 में लेनिन ने घोषणा कर दी कि अन्तरिम सरकार के साथ कोई सहयोग न किया जाए और जब उसने अपने साधियों और अमिक अधिनायकत्व स्थापित करने को भी नहीं कहा तो मेनशेविकों को बड़ा आश्चर्य हुआ। लेनिन ने स्पष्ट किया कि सांविधानिक अथवा लोकतन्त्रात्मक सूत्रों से क्रान्ति की किसी भी स्थिति का समाधान नहीं होता। क्रान्ति अनिवार्य रूप से विधिप्राप्त है, अतः अधिनायकवादी व्यवस्था से ही समाप्त होती है। रूस के तत्कालीन भावनात्मक ज्ञान ने लेनिन में यह विश्वास पैदा कर दिया कि मार्क्सवादी सिद्धान्तवेत्ता कुछ भी सोचें, समझें या कहें, लेकिन क्रान्ति के लिए एक छोटा रास्ता सम्भव था और रूस को उस समय क्रान्ति के पथ पर मोड़ा जा सकता था। लेनिन ने इसी दिशा में पहल की और क्रान्ति का बिगुल फूँक दिया। मेनशेविकों तथा सामाजिक क्रान्तिकारियों को करारी मात देते हुए उसने अन्ततः क्रान्ति का अग्रगण्य किया और प्रायः एक रक्तहीन क्रान्ति के फलस्वरूप तत्कालीन करेस्की सरकार का अन्त कर दिया। मार्क्स ने जिस देश को समाजवादी क्रान्ति के लिए सबसे कम तैयार समझा था, उसी देश में सबसे पहले साम्यवादी शासन की स्थापना हुई। इस पर भी लेनिन का कहना यही था कि रूसी क्रान्ति मार्क्स के सिद्धान्त के अनुसार ही हुई है क्योंकि सन् 1917 से पूर्व औद्योगिक सत्ता में जो आर्थिक और राजनीतिक विकास हुए उन्होंने किसी एक विशेष देश में, जहाँ पूँजीवादी शासन बहुत अस्थिर दशा में था, सफल समाजवादी क्रान्ति के लिए मार्ग प्रशस्त कर दिया था।

रूसी क्रान्ति स्वयं मार्क्स तथा बोल्शेविकों की अपेक्षित अवस्थाओं से भिन्न अवस्थाओं में हुई तथापि बोल्शेविकों ने यही धोषित किया कि क्रान्ति ने मार्क्स की भविष्यवाणी को सत्य सिद्ध कर दिया है। सन् 1919 में तृतीय अन्तर्राष्ट्रीय परिषद (The Congress of the Third International, 1919) के घोषणा-पत्र में कहा गया कि हम एक ऐसे लक्ष्य को मानने वाले और उसके लिए कार्य करने वाले हैं जिसके लिए धाज से 72 वर्ष पूर्व कार्यक्रम तैयार किया गया था। लेनिन ने स्पष्ट घोषित किया कि पूँजीवादी राज्य के स्थान पर सर्वहारा राज्य की स्थापना हिंसात्मक क्रान्ति - बिना संशय है। यदि धाज साम्यवाद को हिंसा ने समरूप समझा जाता है तो इसका सम्पूर्ण यथार्थ या अथवा लेनिन को मिलना चाहिये।

लेनिन की दल सम्बन्धी धारणा (Lenin on Party)

लेनिन ने मार्क्सवाद में संशोधन कर रूसी क्रान्ति में जिस मार्ग का अनुसरण किया उसका आधार दलीय सिद्धान्त था। दल के विषय में लेनिन के विचार बड़े सैन्यवादी और कठोर थे। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि क्रान्ति की सफलता के लिए साम्यवादी दल का लौह-संगठन अपेक्षित है जिसका प्रचार कार्य मजदूरों में राजनीतिक चेतना भरना और उन्हें संघर्ष के लिए तैयार करना होगा। दल के दृढ़ और साहसपूर्ण संगठन के बिना क्रान्ति लाना सम्भव नहीं और सत्ता के संघर्ष के लिए मजदूर वर्ग के पास संगठन के प्रतिरिक्त कोई अस्त्र नहीं होता। लगातार पूर्ण निर्धनता से भ्रष्ट मजदूर आर्थिक भाँगे की पूर्ति के लिए संघर्ष हेतु शीघ्र तैयार हो जाते हैं, किन्तु उनमें यह भावना भी भरनी है कि वे राजनीतिक सत्ता को छीनने के लिए प्रस्तुत हो। यह राजनीतिक भावना उनमें स्वयं उत्पन्न नहीं हो सकती, प्रत्युत इस को उनमें पुष्ट करना चाहता है। यह उन अग्रगामी लोगों का कार्य है जो इतिहास का इन्तहादी अध्ययन कर इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि पूँजीवादी समाज की घोर असमानता और निरन्तर चलने वाली विपदाएँ साम्यवादों दल के नेतृत्व में आयोजित सर्वहारा क्रान्ति से ही सुनभ सकती हैं और उसी से समृद्ध एवं उन्नत स्वतन्त्र समाज की रचना हो सकती है। लेनिन ने देखा कि महान् संघर्ष करना है तथा इस संघर्ष को जीवता अपन ही रूप पर नहीं चला सकती। युद्ध में विजय प्राप्त करने के लिए सत्ता के अग्रिम दस्तों (हरावलों) की अधिक आवश्यकता है। साम्यवादी दल को लेनिन ने हरावन् (Vanguard) की संज्ञा दी। उसने कहा कि आवश्यकता इस बात की है कि प्रचार और प्रशिक्षण द्वारा बहुसंख्यक जनता को इन अग्रिम दस्तों के निकट सम्पर्क में लाया जाए।

लेनिन ने दल की अपनी विशिष्ट परिभाषा की। संवादों के शब्दों में लेनिन के अनुसार "दल कुछ विशिष्ट बुद्धिजीवियों और नीतिज्ञ पुरुषों का एक सुसंगठित गुट होता है। यह गुट कुछ बुद्धिजीवियों का गुट इस अर्थ में है कि उसका मार्क्सवाद विषय विशेष ज्ञान मार्क्स के सिद्धान्त की शुद्धता को कायम रखता है तथा इसके द्वारा दल की नीति का पर्य प्रदर्शन होता है। जब दल शक्ति प्राप्त कर लेता है तब

राज्य की नीति का पथ-प्रदर्शन करता है। वह चुने हुए नीति-निपुण पुरुषों का संगठन इस ग्रंथ में है कि चुनाव और कठोर दलगत प्रशिक्षण के कारण ये लोग दल तथा क्रान्ति के प्रति पूरी तरह निष्ठावान हो जाते हैं।”

लेनिन का यह मत था कि दल सदैव ही मजदूर आन्दोलनों से सलग्न रहता है तथा इन आन्दोलनों को नेतृत्व व पथ-प्रदर्शन प्रदान करता है। दल क्रान्ति के विचारों का प्रसारण करता है, क्रान्ति की तकनीक का शिक्षण देता है और मजदूरों को अपने उद्देश्य की पूर्ति में सफल बनाता है। शक्तिशाली दलीय संगठन के कारण मजदूर वर्ग एक प्रजेय शक्ति बन जाता है। दल की अनिवार्यता न केवल क्रान्ति से पूर्व ही होती है, बल्कि यह पूँजीवादी राज्य का विनाश करने एवं श्रमजीवी अधिनायकत्व की स्थापना करने के लिए भी आवश्यक है। लेनिन ने कहा था कि यदि दल को वास्तव में हरावल या अप्रिम दस्ते के रूप में कार्य करना है तो यह सर्वथा अपेक्षित है कि उसे क्रान्तिकारी सिद्धान्त और क्रान्ति के नियमों का भी पूरा ज्ञान हो। दल का प्रयोजन सर्वहारा वर्ग एवं सम्पूर्ण जनता की भलाई करना है, किन्तु उनके लिए क्या अच्छा है और क्या नहीं, इसका एकमात्र निर्णय करना भी दल के ही हाथ में है। अभिप्राय यह है कि “सर्वहारा वर्ग की शक्ति प्राप्त करने और प्राप्त शक्ति को सजोये रखने के संघर्ष में दल की स्थिति एक सैनिक संगठन जैसी है। दल सर्वहारा वर्ग की एक वह अग्रिम सैनिक शक्ति है जो न केवल वर्ग-चेतना में सर्वोपरि होती है वरन् मजदूर वर्ग के लिए त्याग करने में भी सबसे आगे रहती है। मार्क्सवाद का सिद्धान्त उसे एकता के सूत्र में बाँधे रखता है और संगठन उसे शक्तिशाली बनाता है।”

लेनिन ने क्रान्ति की बागडोर अपने हाथ में सम्हालने के समय से ही क्रान्तिकारी आन्दोलन को दो सुदृढ़ आधारशिलाओं पर प्रस्थापित करने की चेष्टा की। पहली आधारशिला दल के लोगों में मार्क्स के क्रान्तिकारी विचारों में दृढ़ विश्वास एवं भक्ति की थी ताकि आदर्श एकता कायम रहे। दूसरी आधारशिला दल में कठोर अनुशासन एवं संगठन की थी—ऐसा अनुशासन कि दलीय नीति में विश्वास न रखन वाला कोई भी व्यक्ति दल में प्रवेश न पा सके और न कोई व्यक्ति दल के विरुद्ध कोई कार्य कर सके। सेबाइन ने इन दो आधारशिलाओं को मार्क्सवादी सिद्धान्त के आधार पर आदर्श एकता तथा कठोर संगठन एवं अनुशासन के आधार पर भौतिक एकता कहा है। सन् 1920 में तृतीय अन्तर्राष्ट्रीय के एक प्रस्ताव में कहा गया था—“साम्यवादी दल मजदूर-वर्ग का एक अंग है। वह उसका सर्वाधिक प्रगतिशील, सर्वाधिक वर्ग-चेतनापूर्ण और इसीलिए सर्वाधिक क्रान्तिकारी अंग है। साम्यवादी दल का जन्म ऐसे कार्यकर्ताओं के चुनाव द्वारा होता है जो सबसे अच्छे सबसे बुद्धिमान, सबसे अधिक आत्मत्यागी, सबसे अधिक वर्ग-चेतनायुक्त और दूरदर्शी होते हैं। साम्यवादी दल वह संगठित राजनीतिक व्यवस्था है जिसके द्वारा श्रमिक वर्ग का अधिक उन्नत भाग समस्त मजदूरों और अर्द्ध-मजदूरों को सही दिशा प्रदान करता है।” तृतीय अन्तर्राष्ट्रीय (1920) में स्वीकृत प्रस्ताव का यह उद्धरण ही

सन् 1934 के चार्टर में और फिर सन् 1936 के संविधान में दल के विवरण का आधार बना था। सन् 1936 के संविधान ने दल को पहली बार वैधानिक स्थिति प्रदान की।

लेनिन दल को एक मिर्जा भ्रष्टाचार के समान समझता था। वह नहीं चाहता था कि सदस्यों को दल की आलोचना करने का अधिकार प्राप्त हो। उसका विश्वास था करने में था, व्यर्थ के वाद-विवाद में नहीं। उसका कहना था कि दल के सदस्य स्वेच्छा से एक दूसरे के साथी बनते हैं और उनका विशेष उद्देश्य है सच्य करना है अतः लक्ष्य की पूर्ति के लिए प्रयत्न होना चाहिए, बहुत के लिए नहीं। यका देने वाली बौद्धिक चर्चाओं से उसे घृणा थी। वस्तुतः लेनिन की दलीय धारणा उसकी मार्क्सवाद सम्बन्धी दार्शनिक विचारधारा का ही अंग थी। मार्क्सवाद अधिकतम भक्ति और गहन निष्ठा की माँग करता है तथा लेनिन ने भी कहा कि दल ही माँग केवल असंदिग्ध भक्ति है। दल में सौह-अनुशासन अनिवार्य है। विभिन्न दलों का एकमात्र कर्तव्य दल के उच्च अंगों द्वारा निर्धारित नीति का बिना ठर्क-वितर्क के अनुसरण करना है। लेनिन ने सन् 1904 में दल की जिस विचारधारा का निर्माण किया था, वही अब तक विद्यमान है। क्रांति की सफलता के साथ-साथ दल शासन का मुख्य प्रेरणा स्रोत भी बन गया है। लेनिन दलीय सगठन में लोकतन्त्रवाद को एक व्यर्थ और हानिकारक सिद्धान्त मानता था। उसने जीवन-पर्यन्त दलीय सगठन का विकेन्द्रीकरण करने वाले सभी प्रयत्नों का दृढ़तापूर्वक विरोध किया।

मार्क्सवादी लेनिनवादी धारणा के अनुसार दल का कार्य है कि वह मार्क्सवादी-लेनिनवादी सिद्धान्त के प्रकाश में नीति-विषयक प्रश्नों को तय करे और उन पर अपनी सही राय दे। दल के इस दोहरे कार्य में स्पष्ट ही दो बातों का समावेश है—स्वतन्त्र विचार एवं गुप्त निर्णय। दल के इस दोहरे कार्य ने पारंपरिक आलोचकों को विशेष भ्रम में डाल दिया है। सेबाइन ने इस पर टिप्पणी करते हुए कहा है—“पश्चिमी आलोचकों को रूसी राजनीति का यह तत्त्व (स्वतन्त्र चिन्तन और गुप्त निर्णय का) बड़ा रहस्य प्रतीत होता है। जब कभी कोई विचारधारा निर्माण की प्रक्रिया में होती है उस समय कुछ प्रश्नों पर विचार हो सकता है, और उनके बारे में आलोचना की गुंजाइश रहती है। अन्य प्रश्न ऐसे होते हैं जिनके बारे में निर्णय हो सकता है और फिर उन पर आलोचना की गुंजाइश नहीं रहती। पश्चिमी यूरोप के चिन्तन में निश्चिन्त सीमाओं के अन्तर्गत स्थिर सिद्धान्तों तथा मुक्त वाद-विवाद के समन्वय का कोई सादृश्य नहीं मिलता। वहाँ यदि हमें इसके नजदीक की कोई चीज दिखाई देती है, तो मध्य युग की स्वानुभूति तथा विवेक का अन्तर है। इस दृष्टि से साम्यवाद एक प्रकार का राजनीतिक धर्मवाद (Political Clericalism) है और उसका दर्शन एक प्रकार का लौकिक पाण्डित्यवाद (Secular Scholasticism) है। मार्क्सवाद कितना ही बदल सकता है, लेकिन इन परिवर्तनों का आधार मार्क्सवाद के अपरिवर्तनशील सिद्धान्तों की अटल पुनर्स्थापना होती

चाहिए। दल की बाकी देववाणी के समान पावन होती है और वह कभी गलत नहीं होती।" दल इस तरह एक प्रकार से शुद्ध वैज्ञानिक भविष्यवाणियाँ करने की क्षमता रखता है, वह राजनीति को एक तरह की इन्जीनियरी बना देता है। सोवियत साम्यवादी दल के इतिहास (History of the Communist Party of the Soviet Union) में उल्लिखित है—

"मार्क्सवादी-लेनिनवादी सिद्धान्त की शक्ति यह है कि वह दल को हर स्थिति में सही दिशा प्रदान करता है, वर्तमान घटनाओं के घातकिक प्रश्न का बोध कराता है, उनके प्रवाह को समझ लेता है और केवल यह नहीं जान लेता कि वे वर्तमान में किस प्रकार तथा किस दिशा में भ्रमसर हो रहे हैं बल्कि यह भी जान लेता है कि वे भविष्य में किस प्रकार और किस दिशा में भ्रमसर होंगे।"

इसमें कोई सन्देह नहीं कि लेनिन के दल ने क्रान्ति को और लेनिन के दलीय सिद्धान्त ने सर्वेद्वारा वर्गों के अधिनायकवादी राजनीतिक दर्शन को निश्चित किया।

लेनिन के दल सम्बन्धी विचार कहीं तक मार्क्स के विचारों से टकराते हैं और उनमें क्या गुत्थियाँ हैं, इसे वेपर ने निम्नानुसार स्पष्ट किया है—

"लेनिन का क्रान्तिकारी दल-सम्बन्धी विचार मार्क्स के व्यावसायिक समूहों से सम्बन्धित विचार का सूक्ष्म रूप है। वह मार्क्स के इस विचार को उचित नहीं देखता कि कम्युनिस्ट पार्टी को मजदूरों का मार्गिक नहीं अपितु उनकी सरसिका शक्ति होना चाहिए। लेनिन बुद्धिमानों के कर्तव्यों के विषय में एक प्रमाक्सवादी सिद्धान्त प्रस्तुत करता है। स्वतन्त्रता-भ्रजन उसके लिए बुद्धिमानों का कार्य है जबकि मार्क्स के लिए श्रमिकों का। उसका कथन है कि श्रमिक स्वयं समाजवादी नहीं हो सकते, व्यापारिक सचवाद तथा क्रान्तिकारी सिद्धान्त उनके बीच मध्यम वर्ग के विवेकशील लोगों द्वारा ही लाए जा सकते हैं।"

लेनिन के दल सम्बन्धी विचार में अनेक गुत्थियाँ हैं। पहली तो यह कि क्रान्ति का कारण विचार है, उत्पादन की भौतिक स्थितियाँ नहीं। यह विचार मार्क्स के विचारों के बिल्कुल विरुद्ध है। दूसरे यह कि शक्ति उसमें भी अधिक प्रभावशाली हो सकती है जितनी कि मार्क्स तथा एंजिल्स ने कल्पना की है। तीसरे, क्रान्ति सर्वत्र सम्पूर्ण होगी, जबकि मार्क्स के मतानुसार उसे हिसापूर्व नहीं होना चाहिए। जहाँ कभी-कभी यह प्रतीत होना है कि लेनिन प्रमाक्सवादी है, वहाँ प्रायः यह भी दृष्टिगोचर होता है कि वह रुढ़िवादी मार्क्सवादी है। उसका विचार ऐसे दल को तैयार करने का नहीं था जो क्रान्ति कर सके, वरन् वह ऐसे दल की स्थापना करना चाहता था जो समाजवादी क्रान्ति पैदा कर सके। उसने ट्रोत्स्की के इस विचार का विरोध किया कि पूँजीवादी क्रान्ति से ही एकदम समाजवादी क्रान्ति का विकास होगा। यह प्रेरित भ्रमसरवाद ही था, सैद्धान्तिक दोष-सिद्धि नहीं जिसे सन् 1917 की द्वितीय क्रान्ति में उसे

अपनी स्थिति परिवर्तित करने के लिए बाध्य कर दिया था। अतः यह विचार कि पूँजीपतियों तथा श्रमिकों को क्रान्ति के लिए समय दिया जाना चाहिए एवं ऐसी गुत्थी है जो उसके सिद्धान्त तथा उसके दल से सम्बन्धित विचार से सम्बद्ध है।¹

श्रमजीवी अधिनायकवाद के विषय में लेनिन के विचार (*Lenin on Dictatorship of the Proletariat*)

माक्स की कृतियों में सर्वहारा के 'अधिनायकत्व' शब्दों का दो या तीन बार उल्लेख है, किन्तु लेनिन के अपने क्रान्ति सम्बन्धी विचारों ने इसे मूल तत्त्व बना दिया। रूस की जारवादी और शक्तिवादी परम्पराओं में पले हुए लेनिन की मान्यता थी कि एक ऐसा सुसंगठित साम्यवादी दल (सर्वहारा वर्ग) तैयार होना चाहिए जो पूँजीवाद का अन्त कर विजय प्राप्त करे और उसके बाद क्रान्ति के परिणाम को ठोस रूप दे। वास्तव में लेनिन के दल ने क्रान्ति को और लेनिन के दलीय सिद्धान्त ने सर्वहारा वर्गीय अधिनायकवाद के राजनीतिक दर्शन को निश्चित किया।

लेनिन की श्रमजीवी तानाशाही का अध्ययन निम्नलिखित दो शीर्षकों में किया जा सकता है—

- (1) श्रमजीवी क्रान्ति के यन्त्र के रूप में, एवं
- (2) सक्रमण-कालीन राज्य के रूप में।

श्रमजीवी क्रान्ति के यन्त्र के रूप में—श्रमजीवी तानाशाही क्रान्ति की प्रगति एवं सफलताओं को साकार बनाती है। “यह श्रमजीवी क्रान्ति का यन्त्र है जिसकी स्थापना का प्रथम उद्देश्य तो परास्न शोषणकर्त्ताओं के प्रतिरोध का दमन करना और श्रमजीवी क्रान्ति की सफलताओं को सुदृढ़ बनाना है तथा दूसरा उद्देश्य श्रमजीवी क्रान्ति को पूर्ण बनाना है।”

किन्हीं परिस्थितियों में यह सम्भव है कि श्रमिक वर्ग तानाशाही के बिना ही पूँजीपति वर्ग को पराजित कर दे, किन्तु यह निश्चित है कि तानाशाही के अभाव में अपनी विजय को बनाए रखना श्रमिक वर्ग के लिए सम्भव न होगा। क्रान्ति का पूरा प्रतिफल तभी प्राप्त हो सकेगा जबकि विजय क्षणिक सिद्ध न हो। क्रान्ति के तुरन्त बाद शान्ति की प्रस्थापना नहीं होती। पूँजीपतियों, जमींदारों और भू-स्वामियों की अवशिष्ट शक्तियाँ, जो पर्याप्त बलशाली होती हैं, अपना प्रतिरोध जारी रखती हैं। वे सदैव ऐसे अवसर की ताक में रहती हैं जिससे उनके पक्ष में पासा पलट जाए। अतः क्रान्ति के परिणामों को सुदृढ़ बनाने एवं प्रतिक्रियावादी शक्तियों को कुचलने के लिए सर्वहारा वर्ग का अधिनायकत्व होना आवश्यक है। कैंरेंस्की सरकार की समाप्ति करने के बाद यदि लेनिन तानाशाही की स्थापना न करता तो यह सम्भव था कि विदेशी पूँजीपतियों द्वारा प्रच्छन्न सहाम्यता प्राप्त क्रान्ति के शत्रु लेनिन शासन को उखाड़ कर पुनः पुराने पूँजीवादी शासन की स्थापना कर देते। श्रमजीवी तानाशाही न केवल श्रमजीवी क्रान्ति के साधन के रूप में कार्य करती है बल्कि उसका (श्रमजीवी

तानाशाही का) कार्य यह भी है कि श्रमिक वर्ग अपने 'बलवान्' शत्रु पूँजीपति वर्ग के विरुद्ध एक अत्यन्त भीषण एवं सकल्पबद्ध युद्ध के लिए प्रेरित हो। लेनिन के शब्दों में श्रमजीवी तानाशाही पुराने समाज की शक्तियों और परम्पराओं के विरुद्ध एक अविरल संघर्ष है। यह एक ऐसा संघर्ष है जो रक्तपूर्ण भी है और रक्तहीन भी, हिंसापूर्ण भी है और अहिंसक भी, आर्थिक भी है और सैनिक भी तथा शिक्षात्मक भी है और प्रशासकीय भी।

श्रमजीवी तानाशाही का कोई अल्पकालीन युग नहीं होगा। यह क्रान्तिकारी अधिनियमों और अध्यादेशों का अल्पकालीन जीवन नहीं होगा। यह तो एक सम्पूर्ण ऐतिहासिक युग होगा जिसमें पूँजीवाद के समूल विनाश और साम्यवाद की स्थापना की प्रक्रियाओं की पूर्ति होगी। यह भी सम्भव है कि श्रमजीवी तानाशाही का यह ऐतिहासिक युग संघर्ष का युग बना रहे। इस युद्ध में गृह-युद्ध और बाह्य संघर्ष होंगे तथा संगठनात्मक एवं आर्थिक पुनर्निर्माण का कार्य होगा। यह युग ऐसा भी नहीं होगा जिसमें निरन्तर प्रगति होती रहे। इसमें यदि भागे बड़ा जाएगा तो ऐसे भी अवसर आएँगे जब पीछे हटना पड़े। उत्कर्ष-अपकर्ष के युग में विजय और पराजय दोनों ही न्यूनाधिक प्रपन्ना खेल खेलती रहेगी। श्रमजीवी तानाशाही के युग की प्रकृति अधिकांश में इसी दम की होगी। मात्र रूस सन् 1917 की क्रान्ति के उपरान्त 65 वर्ष पूरे कर चुका है। इस अवधि में अनेक परिवर्तन हुए हैं और भविष्य में भी होंगे। क्रान्ति के सुपरिणामों का उपभोग करने के लिए मजदूर वर्ग जिस नवीन समाज की स्थापना करना चाहता है, उसके लिए एक नूतने समय का होना आवश्यक है।

संक्रमणकालीन राज्य के रूप में—श्रमजीवी तानाशाही का दूसरा पक्ष यह है जिसमें मजदूर वर्ग पूँजीवादी वर्ग पर शासन करता है। श्रमजीवी तानाशाही श्रमजीवी क्रान्ति के परिणामों की सुदृढ़ता का साधन ही नहीं होगी, वरन् यह एक प्रकार की संक्रमणकालीन राज्य-व्यवस्था होगी जिसमें श्रमजीवी वर्ग पूँजीपति वर्ग के नियन्त्रण में न होकर उसके नियन्ता के रूप में होगा और अपनी विशाल शक्ति से अन्त में उसका समूल नाश करके ही दम लेगा। श्रमजीवी तानाशाही एक ऐसे संगठन के रूप में होती है जिसमें एक वर्ग का दूसरे वर्ग द्वारा नियन्त्रण और शोषण किया जाता है। इस प्रकार यह पूँजीवादी व्यवस्था के ही समान है। दोनों में अन्तर यह है कि जहाँ पुरानी अर्थात् पूँजीवादी व्यवस्था में बहुसंख्यक वर्ग का (पूँजीपतियों के अनिर्भक्त अन्य लोग) अल्पसंख्यक वर्ग (पूँजीपति) के द्वारा शोषण होता था वहाँ इस नवीन व्यवस्था में अर्थात् श्रमजीवी तानाशाही के अन्तर्गत अल्पसंख्यक वर्ग का (पूँजीपति) बहुसंख्यक वर्ग (श्रमिक) द्वारा शोषण होता है। इस नीति में राज्य सदैव पक्षपातित वर्ग को ऊँचा उठाता है और विजेष अधिकारयुक्त वर्ग को नीचे गिराता है। अतः पूँजीवादी नीति के विपरीत साम्यवादी नीति दोनों वर्गों के भेदभाव को वगैरह के स्थान पर क्रमशः बर्तन करती है और दम प्रसार उन दावों को स्मरित कर एक समाज का रूप दे देगी है। वास्तव में साम्यवादी

कार्यक्रम धन्य मे उन सब समुदायों का धन्य कर देना चाहता है जो एक पृथक् वर्ग के रूप में काममें रहना चाहते हैं । जब वर्गों का धन्य हो जाएगा, तब दमनकारी सामाजिक शासन भी समाप्त हो जाएगा । स्पष्ट है कि जहाँ तक राज्य-सिद्धान्त का सम्बन्ध है, राज्य का चाहे कंसा भी रूप हो, वह सघर्ष को प्रकट करता है । उसकी समाप्ति वर्ग-विहीन समाज में ही हो सकती है । एंजिल्स ने कहा था कि समाजवाद के धन्यगत राज्य का लोप हो जाएगा । लेनिन ने एंजिल्स के सूत्र का विकास किया और बताया कि इसे मतली से ही विकास घषवा धीमी नीति के पत्र में प्रस्तुत किया गया था । इस सूत्र का वास्तविक धर्ष यह है कि धर्मिक वर्ग धर्म द्वारा पूँजीवादी राज्य को उखाड़ फेंकेगा । इसके बाद वह सक्रमणवालीन राज्य की स्थापना करेगा जो सर्वहारा वर्ग का धर्मनायकवादी राज्य होगा । धीरे-धीरे वर्गों-वर्गों धर्मिक वर्ग सघर्ष साम्यवाद की परिस्थितियाँ उत्पन्न करता जाएगा, वर्गों वर्गों वह राज्य घषवा धन्य राज्य धर्ष-धर्ष सुप्त होता जाएगा ।¹

सक्रमणवालीन राज्य के रूप में धर्मजीवी तानाशाही घषनी स्थिति को सुदृढ़ बनाने हेतु प्रतिरोधी शक्तियों को बलपूर्वक कुचल देने के लिए विवश हो जाती है । पत्राजित पूँजीप्रति की मनोदशा घाघस धर्ष-धर्ष हो जाती है । वह विदेशी सहायता से घषनी लोई हुई शक्ति पुन प्राप्त करने के लिए प्रयत्नशील रहता है घषा धर्मिक वर्ग शासन-सत्ता प्राप्ति धीरे विधुद्ध साम्यवाद की स्थापना के बीच की सक्रमणवालीन घषस्था में पूँजीपतियों की घषघिष्ट किन्तु पर्याप्त शक्ति का दमन धीरे नवीन समाज की रचना करने में लय जाता है । लेनिन एव उसके धर्म साधियों की यह धाम्यता थी कि सक्रमणवालीन घषस्था में यह सघर्ष बहुत लम्बा धीरे रुद्ध होगी । धर्ष कि धर्मिक-वर्ग घषने शत्रुधर्ष के दमन के लिए धीरे समस्त प्रतिरोधी के उन्मूलन के लिए शक्ति का निरकुल प्रयोध करेगा, इसलिए इस नवीन राज्य को तानाशाही घषवा धर्मनायकवाद कहा गया है । लेनिन के कषनानुसार “तानाशाही एक ऐसी सत्ता है जो प्रत्यल रूप से शक्ति पर धाधारित है धीरे कानून की सीमा से परे है ।” धर्मजीवी तानाशाही एक ऐसी सत्ता है जिसे हिंसा द्वारा प्राप्त किया जाता है तथा पूँजीवादी वर्ग के विनाश हेतु कायम रखा जाता ॥ ।

शक्ति पर धाधारित एव कानूनों के धर्ष से परे धर्मजीवी तानाशाही का स्वरूप लोकतन्त्र नहीं हो सकता । इसके धन्यगत पूँजीवादी एव लघु पूँजीवादी वर्ग स्वतन्त्रता से वचित रहते हैं । प्रशासनिक कार्यों में भी इनका कोई भाग नहीं होना । स्वतन्त्रता धीरे लोकतन्त्र के लिए तो उस दिन की प्रतीक्षा करनी होगी जब तानाशाही समाप्त हो जाने पर विधुद्ध साम्यवाद की स्थापना हो जाएगी । विधुद्ध साम्यवाद की स्थापना कल तक घषका किन्तनी घषघि में हो सकेगी, यह कुछ नहीं कहा जा सकता । इसकी स्थापना तभी सम्भव होगी जब वर्गों-सघर्ष की सभी परिस्थितियों का धन्य हो जाएगा धीरे सघर्ष साम्यवाद की परिस्थितियाँ निर्विवाद

रूप से स्थापित हो जाएँगी। ऐसा होने पर ही राज्य का सौंप हो सकेगा, किन्तु जब तक ऐसा नहीं होगा तब तक इस सन्नमणकालीन श्रमजीवी अधिनायकवादी काल में राज्य वर्ग-शोषण का एक यन्त्र बना रहेगा और पूँजीपतियों तथा अन्य प्रतिरोधी शक्तियों के समूल विनाश के लिए अपना दमन चक्र चलाता रहेगा। ट्रांस्की ने कहा था कि लोकतन्त्र और स्वतन्त्रता का अस्तित्व तो पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्गत भी नहीं होता। इनकी बात करना पूँजीवादियों का कोरा मुलावा है।

सन्नमणकालीन राज्य के रूप में श्रमजीवी तानाशाही की एक अन्य विशेषता यह है कि इसका उद्देश्य शासकों का परिवर्तन ही नहीं, अस्तित्व प्राचीन व्यवस्था के स्थान पर नवीन व्यवस्था की स्थापना करना है। श्रमजीवी तानाशाही का उदय तभी सम्भव है जब पुराने पूँजीवादी राज्य के सम्पूर्ण तन्त्र को ध्वस्त कर दिया जाए, अर्थात् पुरानी पूँजीवादी सेना नौकरशाही, पुलिस आदि को एकदम निष्काश कर दिया जाए। साम्यवादियों का कहना है कि अमिक पुराने भवन की एक भी ईंट नहीं मगी रहने देना चाहते। लेनिन और उनके साथी सदैव पुराने पूँजीवादी यन्त्र को ध्वस्त करने की बात करते थे।

जैसा कि कहा जा चुका है कि मजदूर अधिनायकवाद लोकतन्त्रात्मक नहीं हो सकता। यह एक नवीन प्रकार का वर्ग-संघर्ष है। इसमें संसदीय प्रणाली को कोई स्थान नहीं है। लेनिन की दृष्टि में संसदीय व्यवस्था पूँजीवादी शासन का एक यन्त्र है जिसका अमिक वर्ग के लिए कोई मूल्य नहीं है। चूँकि मार्क्स के अनुसार अमिक वर्ग के अधिनायकत्व का उद्देश्य राजनीतिक लोकतन्त्र की प्राप्ति है अतः लेनिन ने भी यह कहा कि अमिक लोग सोवियत नामक संघटन के नवीन रूप द्वारा लोकतन्त्र का उपभोग करेंगे। साम्यवादियों का दावा है कि उनका राज्य एक उच्चतर लोकतन्त्रात्मक श्रमजीवी राज्य है। स्टालिन ने भी कहा था कि सोवियत (Soviets) मजदूर-वर्ग की सर्वाधिक व्यापक जन-संघटन हैं और राज्य की सम्पूर्ण शक्ति का स्थायी आधार हैं।

श्रमजीवी तानाशाही का व्यावहारिक रूप—निम्नलिखित रूप से विचार करने पर विदित होगा कि श्रमजीवी तानाशाही जैसी सिद्धान्त में है वैसी व्यवहार में नहीं। लेनिन दावा करता था कि मजदूर लोग एक नए रूप में जनतन्त्र का उपभोग करेंगे। साम्यवादी अपने राज्य को श्रमजीवी लोकतन्त्र का नाम देते हैं किन्तु यह सब केवल सैद्धान्तिक है। व्यवहारतः तानाशाही मजदूरी वर्ग की नहीं, बल्कि मजदूर का पर है। सिद्धान्ततः मजदूर वर्ग स्वतन्त्र है और उसमें सम्पूर्ण शक्ति निहित है किन्तु व्यवहार में मजदूर वर्ग दल के अधीन और सम्पूर्ण शक्ति दल में ही निहित है। मजदूर वर्ग के अधिनायकत्व का व्यावहारिक अर्थ है विचार स्वातन्त्र्य का प्रपहरण मतभेद रखने वालों का दमन और सामाजिक जीवन पर पूर्ण नियन्त्रण। मजदूर वर्ग द्वारा, संचालित समाजवादी सरकार के स्थान पर मजदूर वर्ग का अधिनायकत्व मजदूरों में इनेगिने समाजवादियों का शासन बन गया है। श्रमजीवी तानाशाही झुठली भर समाजवादियों का निरकुश शासन मात्र है। सेबाइन ने श्रमजीवी तानाशाही

अथवा सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद के प्रयोजनों और इसके व्यावहारिक स्वरूप को निम्नलिखित शब्दा में चित्रित किया है—

“सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद के दो प्रयोजन होते हैं। प्रथम, जब पूँजीपति वर्ग को सत्ताच्युत् कर दिया जाता है तब उसकी प्रतिराप शक्ति दस गुना बढ़ जाती है अतः इस वर्ग को नियन्त्रण में रखकर इसकी त्रान्नि-विरोधी चेष्टाओं को रोकना। दूसरे, नई आर्थिक और सामाजिक व्यवस्था का समर्थन करना। दूसरा काम विशेष रूप से दल का है। दल उन समस्त शोषित वर्गों का, जिनमें अभी तक वर्ग भावना का विकास नहीं हुआ है शिक्षक, पथ प्रदर्शक और नेता होना है। यद्यपि लेनिन का यह कथन नहीं था, लेनिन स्टालिन के अनुसार लेनिन का मन्तव्य यही था कि यह सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद है। दल समस्त मजदूर-संगठनों के लिए एक आधार बन जाता है। लेनिन ने इस बात को स्पष्टता से सिद्ध किया कि मजदूर वर्ग का अधिनायकवाद एक राज्य है, वह एक वर्ग का उपकरण है और दमन का साधन है। वह शोषकों का ही दमन नहीं करता, प्रत्युत् मजदूरों और सम्पूर्ण जनता पर भी कठोर अनुशासन लागू करता है। सक्षिप्त में लेनिन का मन्तव्य यह था कि कोई भी राज्य चाहे पूँजीपतियों का राज्य हो, चाहे मजदूरों का, वर्ग-प्रभुत्व का साधन होना है। जहाँ-वही प्रभुत्व होता है वहाँ न स्वतन्त्रता होती है और न लोकतन्त्र। इसलिए राजनीतिक स्वतन्त्रता को उस समय तक के लिए स्थापित किया जा सकता है जब तक साम्यवाद की स्थापना न हो जाए और वर्ग संघर्ष सुप्त न हो जाए। वर्तमान काल में सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद एक राज्य होने के कारण न स्वतन्त्र होता है और न लोकतन्त्रात्मक ही। इस सम्बन्ध में ट्रॉट्स्की का मत था कि ‘लोकतन्त्र पूँजीवादी समाज व्यवस्था का आधम्बर मात्र है।’ शिलर पर गिने घुने मुट्ठी भर व्यक्तियों का निरक्षर शासन साम्यवादी दल के अत्यन्त केन्द्रित और अनुशासित स्वरूप एवं लोकतन्त्रीय केन्द्रवाद (Democratic Centralism) के सिद्धान्त का स्वाभाविक परिणाम है। लेनिन का विचार था कि दल का संगठन अधिक केन्द्रीकृत अथवा सोपानबद्ध होना चाहिए जिसमें सत्ता का प्रसार ऊपर से नीचे की ओर हो। लेनिन ने ऐसे विकेन्द्रीकरण अथवा सघवाद का सदैव ही विरोध किया था जो स्थानीय समुदायों को स्वतन्त्रता प्रदान करता हो अथवा दल के अध्यक्षों तत्त्वों को स्वायत्तता देता था। इस विषय में होने वाले वाद विवाद में अपनी स्थिति के विवेचन के लिए लेनिन ने ‘लोकतन्त्रात्मक केन्द्रवाद’ शब्द का प्रयोग किया था और इस ‘लोकतन्त्रात्मक केन्द्रवाद’ के लोकतन्त्र को वहीं समझ सकता था। सन् 1904 में ‘एक कदम आगे, दो कदम पीछे’ (One Step Forward, Two Steps Back) में उसने इस प्रश्न को इस भाँति प्रस्तुत किया था—

“नौकरशाही बनाम लोकतन्त्र यही चीज है जो केन्द्रवाद बनाम स्वायत्तता (Automatism) है। वह सामाजिक लोकतन्त्र (Social Democracy) के अवसरवादियों के गणनात्मक सिद्धान्त के विरोध में त्रान्तिकारी राजनीतिक लोकतन्त्र का संगठनात्मक सिद्धान्त है। सामाजिक लोकतन्त्र के अवसरवादी नीचे से ऊपर की

प्रोत्साहित करने चाहिए हैं और इसलिए जहाँ-कहीं सम्भव होता है तथा जिस सीमा तक सम्भव होता है, वे स्वायत्तता तथा लोकतन्त्र का समर्थन करते हैं। क्रान्तिकारी राजनीतिक लोकतन्त्र के समर्थक ऊपर से चले हैं और अगो की तुलना में केन्द्र के अधिकारों और शक्तियों को संगठित करते हैं।¹

ट्रांस्की ने बताया था कि लोकतन्त्रात्मक केन्द्रवाद का परिणाम यह होना है कि दल का संगठन दल के स्थान में, दल की केन्द्रीय समिति दल के संगठन के स्थान में और अन्त में तानाशाह या अधिनायक केन्द्रीय समिति के स्थान में प्रस्थापित हो जाता है। इस तरह श्रमिक वर्ग का अधिनायकत्व नेताओं के अधिनायकत्व का रूप धारण कर लेता है। वह एक ऐसा विकास है जिसकी क्रूरता को बोमल शब्दों के आवरण में छिपाने का प्रयास किया जाता है और जो मार्क्स के उद्देश्य से बहुत दूर है। रोजा लक्जम्बर्ग (Luxemburg) जैसी उग्र समाजवादी महिला लेखिका ने भी सन् 1918 में लिखित अपने एक निबन्ध में अधिनायकतन्त्र की साम्यवादी सङ्कुचित कल्पना की आलोचना करते हुए यह मत प्रकट किया था कि अधिनायकतन्त्र सर्वहारा वर्ग का होना चाहिए, उसके किसी एक समुदाय या दल का नहीं और उसका संचालन प्रकट रूप में होना चाहिए, गुप्त रूप से नहीं, तथा अनन्तता को उसमें भाग देने, अपने विचार व्यक्त करने एवं आलोचना करने के लिए निमग्नित किया जाना चाहिए एवं इसके लिए उसे पूर्ण अवसर प्राप्त होना चाहिए। लेनिन ने भी पहले अनेक बार अपने भाषणों में भावी साम्यवादी समाज की ऐसी ही कल्पना प्रस्तुत की थी, किन्तु मई, 1917 में उसने घोषणा की कि यदि सोवियत शासन को हस्तगत करने में सफल हुई तो वे साधारण अर्थ में राज्य की स्थापना नहीं करेंगी बल्कि एक अधिनायकतन्त्र की स्थापना करेंगी जो न तो कानून पर आधारित होगा और न बहुमत की इच्छा पर, बल्कि खुल्लम-खुल्ला दल प्रयोग पर स्थापित होगा। वह एक ऐसा राज्य होगा जिसका रूप के विशाल बहुमत सबूतों और कृपों के हित में होगा, किन्तु जिस पर उनकी इच्छा का नियन्त्रण केवल अन्तिम रूप में ही होगा, तात्कालिक रूप में नहीं। उसने बाद में यह भी स्पष्ट किया कि व्यावहारिक अवस्थाओं के कारण साम्यवादी शासकों को बाध्य होकर एक दल के अल्पमत के शासन को अपनाना पड़ा जो सर्वहारा वर्ग की ओर से शासन करता है, उनकी प्रेरणा अथवा उसके ऐच्छिक सहयोग पर नहीं। वह स्वयं अपने (अल्पमत के) ही उत्साहपूर्ण निर्देशन पर निर्भर रहता है।

मार्क्स, ऐंगेल्स और लेनिन तीनों ही श्रमिक वर्ग के अधिनायकत्व को पूँजीवाद और साम्यवाद के बीच की सङ्क्रमणकालीन अवस्था मानते थे। उनका कहना था कि पूर्ण समाजवाद में वर्ग एवं राज्य का पूरी तरह अभाव होगा और प्रत्येक को उसकी योग्यतानुसार तथा आवश्यकतानुसार वस्तुएँ प्राप्त होंगी। लेनिन पूर्ण समाजवाद की स्थापना से पूर्व की श्रमजीवी तानाशाही के सङ्क्रमणकाल में इन लक्ष्यों को प्राप्त नहीं किया जा सकता। साम्यवादी स्वीकार करते हैं कि स

भी तब केवल समाजवाद ही स्थापित हो पाया है, पूर्ण समाजवाद नहीं। रूस में प्रायिक समानता और स्वतन्त्रता प्राज भी स्वप्नलोक की भवसाएँ हैं। यहाँ 'प्रत्येक से उसकी योग्यतानुसार, प्रत्येक को उसके कार्यानुसार' का सिद्धान्त प्रचलित है। शत विपमताओं का होना सर्वथा स्वाभाविक है। रूस की परिस्थिति को देखते हुए यह नहीं कहा जा सकता कि 'थमिस' वर्ग के अधिनायकत्व की यह सत्रमणवाली अवस्था कभी सथाप्त भी होगी या नहीं। एक राज्यहीन और वर्गहीन समाज का सुन्दर स्वप्न पूरा होने के बारे में कोई भी आशान्वित दिखाई नहीं देता। प्लेटो के आदर्श राज्य की भाँति साम्यवादी समाज भी स्वप्नलोक की ही प्रतीति होता है। लेकिन प्लेटो का आदर्श राज्य फिर भी अशक्य है क्योंकि उसके आदर्श शासक अपनी शक्ति का दुरुपयोग नहीं करेंगे जबकि इस पर रोक नहीं है। अतः बहुत सम्भव है कि शासक पूर्णरूप से भ्रष्ट हो जाएँ। लेकिन की थमजीवी तानाशाही शक्ति को मर्यादित करने वाला यह तत्त्व भी नहीं है जो लोकतन्त्र में होता है अर्थात् जनता की अपने शासकों को चुनने की शक्ति।

मार्क्स के अनुयायी के रूप में लेनिन का मूल्यांकन (Lenin's Estimate as a Follower of Marx)

लेनिन प्रारम्भ से अन्त तक स्वयं को मार्क्स का अनुयायी कहता था। उसने बार-बार कहा था कि मार्क्स के विचार-दर्शन की एक भी मूल धारणा का, उसके एक भी मूल प्रश्न का परिवर्तन नहीं किया जा सकता। तब प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि आखिर मार्क्स के इस अनुयायी ने मार्क्सवाद को क्या दिया? इसके उत्तर में सेबाइन का कथन है—

"वास्तविकता यह है कि उसने मार्क्सवाद को विवृत कर दिया। मार्क्स का दावा था कि उसने हीमल की दृष्टिकोण पद्धति को पेरों के बल खड़ा किया था। लेकिन के सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि उसने मार्क्सवाद को सर के बल खड़ा कर दिया। प्रथम, मार्क्स का विचार था कि आर्थिक-व्यवस्था मनुष्य की इच्छा से स्वतन्त्र उद्घाटन शक्तियों के आन्तरिक विकास द्वारा विकसित होगी। लेकिन ने कहा इसे मजदूरों की इच्छा और क्रमबद्ध आन्दोलन द्वारा यूरोप के सबसे कम औद्योगिक देश में स्थापित किया जा सकता है। दूसरे, मार्क्स का विश्वास था कि मजदूर वर्ग की विचारधारा औद्योगिक समाज में उसकी सामाजिक और आर्थिक स्थिति से निर्धारित होती है और मजदूर-वर्ग अपने प्रयत्नों से ही मुक्ति प्राप्त करता है। लेकिन का मत था कि मजदूर-वर्ग अपनी विचारधारा बाहर के मध्यमवर्गीय बुद्धिजीवियों की सहायता से प्राप्त करता है। तीसरे, मार्क्स के मत से समाजवादी दल में सत्ता भर के मजदूरों के शामिल होने का आवश्यकता था। लेकिन ने साम्यवादी दल को पेशेवर क्रांतिकारियों का गुप्त संगठन बना दिया जिसमें नेतृत्व कुछ चुने स्वयंभू नेताओं के हाथ में आ गया। चौथे, मार्क्स का विचार था कि पहले पूँजीवादी क्रान्ति होती है जो राजनीतिक लोकतन्त्र की समस्याओं का निर्माण करती है और इसके बाद सर्वद्वारा क्रान्ति होती है, लेकिन रूस में सर्वद्वारा क्रान्ति पूँजीवादी क्रान्ति

के साथ ही हो गई और छः महीने में ही उसने पूँजीवादी क्रान्ति को आत्मसात् कर लिया। अन्त में, माक्स का विचार था कि सफल क्रान्ति लोकतन्त्रात्मक गणराज्य की नागरिक और राजनीतिक स्वतन्त्रताओं को कायम रखेगी और उनका विकास करेगी। लेकिन लेनिन् के नेतृत्व में रूस में एक दस का अधिनायकवाद स्थापित हुआ और उसने किसी दूसरे दस का अस्तित्व तक सहन करना अस्वीकार कर दिया। स्पष्ट है और इसके लिए किसी द्वन्द्वात्मक व्याख्या की आवश्यकता नहीं है कि लेनिन् माक्सवाद की सीढ़ियों को स्वीकार करता था, लेकिन इनको व्यावहारिक रूप देने में बाधा उत्पन्न हुई तो लेनिन् ने उन्हें त्याग दिया। लेनिन् के सूत्र माक्स के सूत्र रहे, लेकिन लेनिन्वाद का अर्थ माक्सवाद के अर्थ से बहुत दूर हट गया।¹

यद्यपि लेनिन् माक्सवाद की अपनी पुनर्व्याख्या में माक्सवाद के अर्थ से दूर चला गया, तथापि यह भी सत्य है कि बिना माक्सवादी सिद्धान्तों में परिवर्तन किए लेनिन् इनकी रूसी क्रान्ति का दर्शन नहीं बना सकता था और इसीलिए उसने माक्सवाद में क्रान्ति के अनुकूल समयानुसार, संशोधन किए। उसने माक्सवाद को एक जीवित एवं विकासशील दर्शन के रूप में ग्रहण किया और इसीलिए वह इसे समय के अनुसार ठाल सका। प्रो. वेपर (Wayper) के अनुसार, “लेनिन् माक्सवाद का बाह्य व्यापेक्षित व्याख्याकार न हो, तथापि रूप को उसने जो देन दी है, उसके लिए उसका अतुल्य महत्त्व है।” माक्सवादी संशोधन का मूल्यांकन करते हुए कहा जा सकता है कि—

1. लेनिन् ने कभी-कभी माक्स के उद्देश्यों से भिन्न रास्ता अपनाया, फिर भी वह माक्स के द्वन्द्वात्मक और ऐतिहासिक भौतिकवाद सम्बन्धी सिद्धान्त पर दृढ़ रहा।

2. माक्स की भांति ही उसे वर्ग-युद्ध और सर्वहारा वर्ग की अन्तिम विजय पर विश्वास था तथापि उसने माक्सवाद की स्वतन्त्र व्याख्या भी की। लेनिन् ने पार्टी को और पार्टी में मध्यमवर्गीय बुद्धिजीवियों और उनके कार्यों को बहुत अधिक महत्त्व दिया।

3. लेनिन् ने सम्भवतः रूस की परिस्थितियों में मेल बैठाने के लिए ‘एक देश में समाजवाद’ अर्थात् राष्ट्रीय समाजवाद के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया।

4. लेनिन् की प्रघटन देन सिद्धान्त की बारीक व्याख्या में उतनी नहीं है जितनी उस सक्रिय एवं गतिशील नेतृत्व में है जो उसने अपने देश को उसके सकट-काल में प्रदान किया। एक लेखक के अनुसार, “लेनिन्वाद एक वैज्ञानिक विश्वास की अपेक्षा एक भाषात्मक ग्राह्य है।”

लेनिन् कोई मौलिक विचारक नहीं था। वह एक महान् नेता था जिसने माक्स ऐंगल्स की कृतियों को अपनी व्याख्यानुसार निम्नान्त मानकर एक संगठित

दस की सहायता से रूसी क्रान्ति को सफलता प्रदान की। जिस प्रकार धार्मिक व्यक्ति वेद या बाइबिल या कुरान के प्रति आस्थावान रहता है उसी प्रकार का जोशीला अग्निविश्वास लेनिन ने मार्क्सवाद के प्रति प्रचारित किया।

ट्रॉट्स्की

(Trotsky, 1879-1940)

सिम्पान ट्रॉट्स्की एक यहूदी सफल कृषक का पुत्र था। वह रूस के मार्क्सवादी समाजवादियों के सक्रिय सम्पर्क में रहा। उसने सन् 1905 की क्रान्ति में प्रमुख भाग लिया और अग्रेष्ठ क्रान्तिकारियों की भांति ही उसके जीवन का अधिकांश भाग निर्वासन में ही बीता। सन् 1917 से पूर्व उसका बोल्शेविकों से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं था। मार्च, 1917 की क्रान्ति के समय वह अमेरिका के न्यूयॉर्क नगर में था जहाँ उसने एक रूसी क्रान्तिवादी पत्र का सम्पादन प्रारम्भ किया। वह शीघ्र ही स्वदेश वापस आया और जुलाई में बोल्शेविक दल में सम्मिलित हो गया। सितम्बर में वह पेट्रोग्राड सोवियत का अध्यक्ष बन गया और उसी समय से क्रान्ति के संगठन और सोवियत-शासन के संचालन में लेनिन की मृत्यु के बाद उत्पन्न होने वाली फूट तक उसने लेनिन के अलावा और सबसे अधिक कार्य किया। सन् 1917-18 में वह सोवियत सरकार का परराष्ट्र मंत्री और सन् 1918 से 1925 तक नौसेना और सेना-विभाग का मंत्री रहा। जर्मनी के साथ वॉस्ट लिटोवस्क की सन्धि-वार्ता भी उसी ने की थी। उसने नवीन सोवियत सेना का संगठन किया, रेल-विभाग का पुनर्गठन किया और सन् 1918-21 तक के उग्र साम्यवाद (Militant Communism) का निर्देशन किया। वह सामान्यतया बोल्शेविकों में सबसे प्रभावीशाली बक्ता माना जाता था तथा उसने साम्यवादी सिद्धान्त की व्याख्या के सम्बन्ध में कई विद्वता-पूर्ण ग्रन्थ लिखे।¹

लेनिन और ट्रॉट्स्की में प्रारम्भ से ही सिद्धान्तिक मतभेद रहे थे, किन्तु रूस में क्रान्ति के संचालन और क्रान्ति को स्थायित्व प्रदान करने में दोनों ने एक दूसरे को सहयोग दिया। क्रान्ति के समर्थन में जनता को धाकपित करने में दोनों का नारा था—'शांति, भूमि और रोटी' (Peace, Land and Bread)। लेनिन की मृत्यु के बाद स्टालिन और ट्रॉट्स्की में व्यापक मतभेद उत्पन्न हो गया। यद्यपि ट्रॉट्स्की को लेनिन का उत्तराधिकारी समझा जाता था, तथापि सत्ता-संघर्ष में स्टालिन का प्रमुख हाथ रहा क्योंकि साम्यवादी दल का महामन्त्री होने के नाते उसका दल पर प्रभाव और नियन्त्रण था। सन् 1924 में लेनिन की मृत्यु के उपरान्त दल के जिस वर्ग के हाथ में नियन्त्रण आया उसने ट्रॉट्स्की को सेना तथा नौसेना विभाग के मन्त्रिपद तथा दल के अन्तरंग मण्डल से निकाल दिया, क्योंकि उसने किसानों और पूँजीपतियों को दो गई सुविधाओं एवं रियायतों की तीव्र आलोचना की थी और बार-बार यह आग्रह किया था कि विदेशों में बड़े पैमाने पर क्रान्तिवादी प्रचार किया जाए। जॉर्ज बर्नादस्की

के अनुसार उस समय कोमेनेव, जिनोविएव और स्टालिन—यह 'त्रि-मूर्ति' बहुत प्रभावशाली थी। ये तीनों ही सुदीर्घ अनुभव प्राप्त बोल्शेविक थे जिन्होंने ट्राॅट्स्की को सत्ता में सहभागिता से वंचित कर दिया।¹ इसके फलस्वरूप ट्राॅट्स्की ने शीघ्र ही एक विरोधी आन्दोलन आरम्भ कर दिया। उसकी नीति व्यक्तिगत उद्देश्यों और राजनीतिक सिद्धान्तों का जटिल सम्मिश्रण थी। शीघ्र ही मुट्खन्दी का जोर बढ़ गया और ट्राॅट्स्की एक ऐसे समूह का नेता बन गया जिसके सदस्यों को 'ट्राॅट्स्की पथी' कहा जाने लगा। इन्होंने दल की बुर्जुआ प्रवृत्तियों से सलग्न बतलाया और स्वयं को लेनिन का सच्चा अनुयायी तथा विशुद्ध साम्यवाद का संरक्षक घोषित किया। कोमेनेव और जिनोविएव भी स्टालिन के साथ न रह सके। स्टालिन ने, जो लेनिन के बाद व्यवहार में सत्ताधीश बन चुका था, यह चेतावनी दी कि 'दल की एकता की आवश्यकता है।' सन् 1926 के अक्टूबर और नवम्बर में दल के 15वें सम्मेलन में स्टालिन ने विरोधियों को सीधे आलोचना की और आरोप लगाया कि 'यद्यपि विरोधी नेता अपने इरादों को विशुद्ध साम्यवादी सिद्धान्तों की छोट में छिपा रहे थे, तथापि यथार्थ में उनकी नीति अवसरवादी है और मध्यम वर्गीय शासन की पुनः प्रतिष्ठा की समर्थक है।' सन् 1927 की ग्रीष्म ऋतु में दलीय बहुमत और विरोधियों की स्थिति नाजुक हो गई और स्टालिन ने विरोधी नेताओं को दण्डित करने का निर्णय किया। "उसने यह घोषणा करते हुए कि वे दल में फूट डाल रहे थे और सोवियत पद्धति के भविष्य को खतरा पहुँचा रहे थे, यह माँग की कि दो सर्वाधिक सक्रिय नेताओं—ट्राॅट्स्की और जिनोविएव को औपचारिक रूप से दल की सदस्यता से वंचित कर दिया जाए।" यह निष्कासन नवम्बर, 1927 में दल की केन्द्रीय समिति (जिस पर स्टालिन छाया हुआ था) के निर्णय द्वारा कार्यान्वित किया गया। इसके बाद ही सन् 1928 में ट्राॅट्स्की को रूस से निष्कासित कर दिया गया। जबकि उसने अपनी किसानों को सामूहिक कृषि में सम्मिलित करने के सम्बन्ध में कठोर नीति प्रहण करने का आग्रह कर दलीय अनुशासन को भंग किया। कठोर अनुशासन के कारण अनेक विशेषी नेताओं को भी अपनी जिद छाड़कर समझौता करना पड़ा जिनमें कोमनव तथा जिनोविएव (जो कुछ समय तक ट्राॅट्स्की के अनुयायी रहे थे) और बुखारिन (जो दलीय नीति को नरम बनाना चाहता था) मुख्य थे। निष्कासन काल में भी ट्राॅट्स्की स्टालिन और उसके विचारों का उग्र प्रतिरोध करता रहा। सन् 1940 में सम्भवतः स्टालिन के एजेण्टों ने मैक्सिमो में उसकी हत्या कर दी। ट्राॅट्स्की ने साम्यवादी सिद्धान्तों की व्याख्या के सम्बन्ध में अनेक महत्वपूर्ण ग्रन्थ लिखे जिनमें मुख्य हैं—

1 Our Revolution, 1906

2 Terrorism & Communism A Reply to Karl Kautsky, 1920

3 Towards Socialism or Capitalism, 1925

4 In Defence of Marxism, 1939-40

ट्राॅट्स्की ने साम्यवाद के विभिन्न पक्षों पर अपने विचार प्रकट किए हैं, किन्तु

उसका 'स्थायी क्रान्ति का सिद्धान्त' (Theory of Permanent Revolution) विशेष महत्वपूर्ण है और यह कहने में कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी कि ट्रॉट्स्की के विचार स्थायी क्रान्ति के सिद्धान्त से सम्बद्ध हैं। सार रूप में, ट्रॉट्स्की के स्थायी क्रान्ति के सिद्धान्त का भाव्य उक्त क्रान्ति से है जिसके अन्तर्गत वर्गशासन के किसी भी स्वरूप को स्वीकार नहीं किया जाता और क्रान्ति केवल लोकतान्त्रिक व्यवस्था तक ही सीमित नहीं रहती बल्कि उसका उद्देश्य समाजवादी क्रान्ति की उपलब्धि होता है। इसके प्रतिरिक्त मोर्षा देश के बाहर प्रतिक्रियावादियों के विरुद्ध भी गतिशील रहता है। दूसरे शब्दों में ट्रॉट्स्की का विश्वास था कि जब तक वर्गभेद का उन्मूलन नहीं हो जाता, तब तक समाजवाद की पूर्ण स्थापना नहीं हो जाती, तब तक साम्यवादी क्रान्ति के विरोधियों को समाप्त कर उन्हें समाजवादी व्यवस्था के अन्तर्गत नहीं लाया जाता, तब तक इन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए निरन्तर संघर्ष करना होगा। ट्रॉट्स्की के लिए क्रान्ति का अर्थ महत्वपूर्ण पक्ष उसका दूसरे देशों में प्रसार था। ट्रॉट्स्की अन्तर्राष्ट्रीय साम्यवाद का पोषक था जिसका कहना था कि साम्यवादी क्रान्ति को तब तक ही सीमित नहीं रहना है, बल्कि उसका प्रसार कर विश्व के अन्य भागों में भी समाजवादी व्यवस्था की स्थापना करनी है। क्रान्ति के इस दूसरे पक्ष की पूर्ति के लिए अर्थात् विश्व क्रान्ति को साकार बनाने के लिए ट्रॉट्स्की 'तृतीय अन्तर्राष्ट्रीय' (Third International) का उपयोग करना चाहता था। उनका विश्वास था कि विश्वव्यापी, निरन्तर और स्थायी क्रान्ति से ही इसी क्रान्ति को सुरक्षा तथा स्थायित्व की प्राप्ति होगी। अन्तर्राष्ट्रीय क्रान्ति से तब की सर्वहारा वर्ग की क्रान्ति को इसलिए सुरक्षा प्राप्त होगी क्योंकि तब का सर्वहारा वर्ग विभाजित रहकर क्रान्ति को स्थायी नहीं बना सकता।¹

जॉर्ज एच. सेबाइन के अनुसार तब से मार्च, 1905 की क्रान्ति की सफलता के बाद ही इसी मार्क्सवादियों के सिद्धान्त तथा हुकबन्दों के प्रश्नों पर बाद-विवाद प्रारम्भ हो गया। इसके फलस्वरूप दो विरोधी सिद्धान्तों का निर्माण हुआ जिन्होंने इसी मार्क्सवादियों को सन् 1905 से 1917 तक दो शिविरों में विभाजित रखा। मेनशेविक गुट ने इस विचार पर आग्रह था कि श्रमिक दल शक्ति प्राप्त करने की, धात्ता से उस समय तक नहीं कर सकता जब तक उचित समय न था, जाए। वह पहले बहुमत का निर्माण करता है। पूँजीवादी क्रान्ति द्वारा राजनीतिक स्वतंत्रता स्थापित होने और श्रमिकों की संख्या में वृद्धि होने पर ही वे सत्ता हस्तगत कर सकते हैं। श्रमिक-संघर्ष पूँजीपतियों की सामान्य सहायता कर सकते हैं, लेकिन जहाँ एक बार पूँजीवादी शासन की स्थापना हो जाती है तब श्रमिक दल वामपंथी विरोधी दल के रूप में ही कार्य कर सकते हैं। मेनशेविकों का यह सिद्धान्त यद्यपि निश्चित रूप से मार्क्सवादी था, तथापि वह क्रान्तिकारी दल के उत्साह को भंग कर सकता था।

1 See Anderson, Thornton : Masters of Russian Marxism pp 135-160 and "Communism and Revolution" by Black and Thornton, pp 27-42.

सन् 1917 तक लेनिन ने इन विरोधी सिद्धान्तों में से किसी को स्वीकार नहीं किया बल्कि बीच का मार्ग, प्रपनाया, किन्तु सन् 1917 की क्रान्ति में दोनों व्यक्तियों ने सहयोग किया। अप्रैल, 1917 में रूस से लौटने पर लेनिन ने अपने इस पुराने सिद्धान्त को त्याग दिया कि पूँजीवादी क्रान्ति और श्रमिक क्रान्ति के बीच हमारी का कुछ समय बीतना चाहिए। उसने समझ लिया कि जो समाजवादी क्रान्ति के परिपक्व होने की प्रतीक्षा करता है, वह भ्रमसर को हमारे से निकाल देता है। लेनिन इस समय 'संयुक्त विकास के नियम' से काफी साम्य रखता था जिसे सन् 1905 में ट्राँट्स्की ने अपने स्थायी क्रान्ति का सिद्धान्त का आधार बनाया था। सेबाइन का कथन है कि "जब लेनिन ने सन् 1917 में इस सिद्धान्त को स्वीकार किया, उस समय उनका भी यही विचार था कि कोई भी सत्तारूपायी श्रमिक वर्ग तभी होगी और रूस की क्रान्तिकारी सरकार केवल कुछ समय के लिए ही एकाग्र रहेगी। यही कारण था कि इस सिद्धान्त को मार्क्सवाद का निषेध नहीं, प्रत्युत उसका सशोधन माना जा सकता था। लेनिन और ट्राँट्स्की में से कोई भी यह नहीं चाहता था कि उनका दल 'पूँजीवादी क्रान्ति के ऊपर से कूद जाने के लिए' बचनबद्ध हो जाए। उन्होंने केवल अन्तर्राष्ट्रीय स्थिति की ओर तथा इस तथ्य की ओर ही ध्यान दिया कि रूस में मार्क्स की क्रान्तिकारी विचारधारा से अनुप्राणित एक अल्पसंख्यक वर्ग है। सन् 1917 में महत्वपूर्ण स्थिति यह थी कि लेनिन और ट्राँट्स्की दोनों उस नीति के बारे में सहमत हो गए थे जो सन् 1905 में ट्राँट्स्की की नीति थी।" सन् 1917 की क्रान्ति के बाद रूस में सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद स्थापित हुआ और यह मान्यता प्रस्थापित हुई कि "अधिक संगठित, अधिक वर्ग-चेतन, अधिक संशुद्ध अल्पसंख्यक वर्ग बहुमत पर अपनी इच्छा आरोपित कर देता है।" ट्राँट्स्की ने इसी मत का प्रतिपादन सन् 1905 में किया था। इस व्यवस्था में श्रमिक वर्ग किसानों पर अपना प्रभुत्व स्थापित कर लेता है। संविधान सभा के विघटन पर ट्राँट्स्की की टिप्पणी थी कि इन कदम ने "औद्योगिक लोकतन्त्र पर ऐसा आघात किया कि वह फिर कभी अपना सर नहीं उठा सके।" ट्राँट्स्की के अनुसार, "लोकतन्त्र पूँजीवादी समाज-व्यवस्था का आठम्बर मात्र है।"

ट्राँट्स्की का मत था कि "सर्वहारा वर्ग की क्रान्तिवादी सर्वोच्चता स्वयं सर्वहारा वर्ग में एकदलीय राजनीतिक सर्वोच्चता की पूर्व-रूपना है, जिसका एक स्पष्ट कार्यक्रम और दोषमुक्त आन्तरिक अनुशासन है। दल के सदस्य केवल वही होते हैं जो सबसे अधिक वर्ग चेतनापूर्ण एवं पूर्ण निष्ठावान होते हैं और दल बहुत सावधानी से सदस्यों का चुनाव करके अपना विस्तार करता है।" इस प्रकार जैसा कि कोकर की टिप्पणी है—"सर्वहारा वर्ग की सामान्य इच्छा (General Will) का प्रतिनिधित्व तथा उसका कार्यान्वयन हीमल के ढग से होना चाहिए अर्थात् निर्णय तथा सत्ता ऐसे व्यक्तियों के हाथ में होनी चाहिए जो सभ्यत सर्वहारा की 'वास्तविक

सर्वथा योग्य है। ऐसे व्यक्तियों के हाथों में सत्ता होनी चाहिए जो उन अव्यवस्थाओं के कारणों को जिनसे जनता मुक्ति चाहती है, निदान करने में और उनका समुचित उपचार करने में सबसे अधिक निपुण हैं।”

ट्रॉट्स्की सम सैन्यीकरण का पोषक था। जब क्रान्ति के बाद यौद्धिक साम्यवाद (War Communism) कार्यक्रम की स्थिति से निकाल कर रूस को सामान्य साम्यवादी व्यवस्था के अन्तर्गत लाने की बात की जाने लगी तो ट्रॉट्स्की का मुझाव था कि यौद्धिक साम्यवाद का विकल्प भी उभर होना चाहिए। उत्पादन, प्राथमिक नियोजन, श्रमिक संगठन आदि चाहे सेना के अधिकार में न रखे जाएँ तथापि इन्हें युद्ध स्तर पर अवश्य लाया जाए। ट्रॉट्स्की ने ट्रेड यूनियनों के सैन्यीकरण का मुझाव दिया जिसके अनुसार ‘प्रत्येक श्रमिक एक श्रम-सैनिक है’ (Every worker is a soldier of labour)। ट्रॉट्स्की का कहना था कि प्रत्येक श्रमिक से अनिवार्य रूप से श्रम लिया जाना चाहिए। ‘मनुष्य को श्रम करना चाहिए ताकि वह जीवित रह सके’ यह ट्रॉट्स्की का नारा था। उसने ट्रेड यूनियनों की स्वायत्तता का विरोध किया और दल के अन्तर्गत लोकतन्त्र का कभी समर्थन नहीं किया।

लेनिन के बाद ट्रॉट्स्की साम्यवादी सिद्धान्तों का अग्रणी टीकाकार माना जाता था और लेनिन के उत्तराधिकारी के रूप में उसका नाम लिखा जाता था, पर स्टालिन के साथ सैद्धान्तिक और सत्ता सम्बन्धी संघर्ष में असफल रहा। दोनों के बीच मतभेद इस बात पर था कि स्टालिन राज्य के अन्तर्गत समाजवाद स्थापित करने की बात कहता था जबकि ट्रॉट्स्की इसे मार्क्सवाद-लेनिनवाद के प्रति झोला मानता था और विश्वव्यापी क्रान्ति और उसके फलस्वरूप समाजवाद की स्थापना का प्रतिपादन करता था।

स्टालिन

(Stalin, 1879-1953)

जोसेफ विसेरियविच स्टालिन (Joseph Vissarionowitch Stalin) का जन्म मनु 1879 में रूस के जार्जिया नामक प्रान्त में हुआ था। एक मोची का पुत्र होते हुए भी वह अपनी असाधारण योग्यताओं के बल पर एक दिन रूस जैसे महान् राष्ट्र का सर्वेसर्दा बन गया। स्टालिन अपनी युवावस्था से ही क्रान्तिवादी था और सन् 1917 के बर्द वर्ग पूर्व से वह बोल्शेविकों का नेता था। जनवरी, 1924 में लेनिन की मृत्यु के बाद दल और शासन के नेतृत्व के प्रश्न पर स्टालिन द्वारा ट्रॉट्स्की को रूस से निष्कासित कर दिया गया। इस समय तक स्टालिन ने दल में अपनी नर्वाय्वता स्थापित कर ली थी।

अपने जीवन काल में स्टालिन एक ऐसी शक्ति बन गया जिसे विश्व के राष्ट्र भयभीत रहते थे और जिसकी प्रत्येक चाल को विश्व के राजनीतिज्ञ घड़ी घारीकी से देखते थे। स्टालिन ने शासन और दल दोनों पर अपना कठोर नियन्त्रण स्थापित कर लिया। सोवियत रूस की सम्पूर्ण सत्ता एक प्रकार से उसके हाथों में

केन्द्रित हो गई। उसने एक तरह का स्टालिन सम्प्रदाय (The Stalin Cult) रच लिया और उसकी पूजा देवता की भाँति होने लगी। उसार के किसी सार्वजनिक नेता ने शायद ही कभी इतनी शक्ति अर्जित की हो जितनी स्टालिन ने सन् 1953 में मृत्युपर्यन्त की।

स्टालिनवाद (Stalinism)

अथवा

मार्क्सवाद-लेनिनवाद को स्टालिन की देन (Stalin's Contribution to Marxism-Leninism)

लेनिनवाद ने मार्क्सवाद को विकृत करके भी स्वयं को मार्क्स का सच्चा अनुयायी और मार्क्सवाद का सच्चा प्रवक्ता सिद्ध करने की चेष्टा की। स्टालिन ने भी कुछ ऐसा ही किया। मार्क्सवाद-लेनिनवाद से बहुत कुछ भिन्न दल अपनाने हुए भी उसने स्वयं को उनका अनुयायी बतलाया और अपनी इससे भिन्न नीतियों की रक्षा यह कहकर की कि परिस्थितियाँ इन नीतियों की माँग करती हैं।

मार्क्सवाद-लेनिनवाद को स्टालिन ने जो नवीन दिशा दी अथवा उसका जो विकास किया, उसे इन मुख्य शीर्षकों में व्यक्त किया जा सकता है—

- (1) एकदेशीय समाजवाद का सिद्धान्त, एवं
- (2) स्टालिन का क्रान्ति-सिद्धान्त।

स्टालिन का एकदेशीय समाजवाद का सिद्धान्त

(Stalin's Theory of Socialism in One Country)

मार्क्सवाद-लेनिनवाद के विकास में स्टालिन का प्रमुख योग यह है कि सन् 1924 में उसने प्रचारक की घोषणा की कि समाजवाद एक देश में ही सम्भव है। मार्क्स ने साम्यवादी सच के समक्ष अपने एक भाषण में कहा था कि “पूँजीपति वर्ग सर्वत्र ही शीघ्रातिशीघ्र क्रान्ति का अन्त करना चाहेंगा, अतः श्रमिक वर्ग का हित क्रान्ति को स्थायी बनाने में है अर्थात् क्रान्ति तब तक जारी रहनी चाहिए जब तक सारे ससार के प्रमुख देशों में शासन-तन्त्र अमजबूती वर्ग के हाथ में न आ जाए। अप्रैल, 1924 तक स्टालिन ने भी स्वीकार किया था कि समाजवाद की अन्तिम विजय हेतु समाजवादी आन्दोलन के समूहों के लिए एक देश के, विशेषकर रूस जैसे निर्धन देश के प्रयत्न अपर्याप्त हैं।” लेकिन ट्रॉट्स्की के साथ शक्ति-परीक्षण में स्टालिन ने अकस्मात् ही रण बदल दिया। ट्रॉट्स्की ने स्थायी क्रान्ति के सिद्धान्त की वकालत की जबकि स्टालिन ने अपना पक्ष सुदृढ़ करने के लिए इस सिद्धान्त पर सामयिक प्रहार करना उचित समझा।

स्टालिन ने तर्क दिया कि परिवर्तित परिस्थितियों में, जबकि रूस के चारों ओर पूँजीवादी घेरा (Capitalist Encirclement) विद्यमान है, विश्व-क्रान्ति के कार्यक्रम को अस्थायी रूप से छोड़ देना चाहिए और रूस में समाजवाद को सुदृढ़ करने पर ही सारी शक्ति केन्द्रित की जानी चाहिए। अब वह प्रत्येक देश में स्वतन्त्र रूप से समाजवाद की स्थापना होने के पक्ष में था बशर्ते कि सम्बन्धित देश का

प्रकार बड़ा हो, उसकी जनसंख्या भी बड़ी हो और उसके प्राकृतिक साधन विशाल हों। ट्रॉट्स्की पर स्टालिन की विजय के फलस्वरूप साम्यवादी दल ने भी 'एकदेशीय समाजवाद' (Socialism in One Country) के सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया जिसके अनुसार पहले सोवियत संघ में समाजवाद को सुदृढ़ किया जाना था।

सन् 1924 में 'Problems of Leninism' नामक पुस्तक प्रकाशित कर स्टालिन ने स्पष्ट रूप से व्यक्त किया कि शेष संसार में पूँजीवाद के रहते हुए भी एक देश में समाजवाद की स्थापना हो सकती है। इस अपनी समता के बल पर पूँजीवादी विचार में भी अपनी समाजवादी रूप कायम रख सकता है और अपनी बहुमुखी उन्नति भी कर सकता है। इस को विश्व के समाजवादी बनने की प्रतीक्षा करने की आवश्यकता नहीं है लेनिन ने यह नहीं कहा था कि एक देश में भी समाजवाद की स्थापना हो सकती है जबकि शेष विश्व पूँजीवादी हो। ट्रॉट्स्की का आरोप था कि स्टालिन का नीति-परिवर्तन अर्थात् यह कहना कि एकदेशीय समाजवाद सम्भव है, लेनिन की नीति का परित्याग है और यह क्रान्ति-विरोधी प्रतिक्रिया का प्रारम्भ है, लेकिन स्टालिन ने स्थायी क्रान्ति के सिद्धान्त को लेनिनवाद के विरुद्ध घोषित करते हुए अपने विचार को लेनिनवादी बतलाया और स्वयं को लेनिनवाद का सच्चा प्रवक्ता सिद्ध करने की चेष्टा की। इस सम्बन्ध में सेबाइन का मत है कि "यह निश्चित नहीं है कि यदि लेनिन जीवित रहता तो क्या वह भी स्टालिन के समान ही अपनी नीति में परिवर्तन कर लेता। लेनिन ने अपने जीवन के आखिरी काल में जो लिखा था उससे यह प्रतीत होता है कि उसका भी बहुत कुछ यही दृष्टिकोण था। लेनिन यह समझने लगा था कि इस में समाजवाद का विकास देश की आन्तरिक, सांस्कृतिक और राजनीतिक परिस्थितियों पर निर्भर है, अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति पर नहीं। यदि लेनिन यह परिवर्तन करता तो सम्भवतः वह अधिक दारीकी से होता। स्टालिन ने यह नीति-विषयक परिवर्तन बड़े स्थूल ढंग से किया और यहाँ तक कहा कि कोई परिवर्तन हुआ ही नहीं है।" आगे चलकर सेबाइन ने लिखा है कि "अधिक क्रान्ति अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था के विकास पर कहाँ तक निर्भर है, स्टालिन ने इस गम्भीर समस्या को पीछे छोड़ दिया। लेनिन ने अपने साम्राज्यवाद के सिद्धान्त का जिस ढंग से विकास किया था, उसे देखते हुए यह निश्चित मान्य पड़ता था कि वह इस विचार को कभी पसन्द नहीं करता कि साम्यवाद स्वयं को अन्तर्राष्ट्रीय प्रयोज्यवस्था से पृथक् कर दे। लेकिन पूँजीवादी घेरे की स्थिति में स्टालिन के एकदेशीय समाजवादी सिद्धान्तों ने आर्थिक सम्बन्धों की प्रत्यक्ष राजनीतिक सम्बन्धों पर अधिक जोर दिया। इस सिद्धान्त का अभिप्राय यह था कि रूप की समाजवादी अव्यवस्था परिस्थितियों के अनुसार ही कभी सहयोग और कभी हस्तक्षेप का मार्ग ग्रहण कर सकती थी और साथ ही इन बातों की प्रतीक्षा कर सकती थी कि पूँजीवाद का विनाश हो। इस तरह की नीति इसी राष्ट्रवाद या साम्राज्यवाद से बिल्कुल भिन्न थी और उसका मार्क्सवाद से कोई मुक्तिपुक्त सम्बन्ध नहीं था।"

विचार को निश्चिन्त रूप से ग्रहण पहुँचा। स्टालिन के कारण ही सन् 1929 के बाद से कांफिटन की नीति का निर्धारण भी इस के हितों को ध्यान में रखकर ही किया जाने लगा। यह नीति अपनाई गई कि अन्य देशों के क्रान्तिकारी आन्दोलनों को रूस के हितों की तराजू में तोला जाए और उसी दृष्टि से उनके प्रति व्यवहार किया जाए। दूसरे शब्दों में, रूस के हितों को ध्यान में रखकर ही अन्य देशों के क्रान्तिकारी आन्दोलनों को प्रोत्साहित अथवा हतोत्साहित किया जाए।

(ii) एक व्यक्ति की तानाशाही स्थापित—स्टालिन की नीति का दूसरा महत्वपूर्ण परिणाम यह हुआ कि रूस में सर्वहारा राज्य का विकास हुआ जिसने एक व्यक्ति के अधिनायकत्व को बल मिला। एक व्यक्ति की अर्थात् स्टालिन की ऐसी तानाशाही स्थापित हुई जो एक विद्यालय नीकरशाही द्वारा स्थापित होती थी और जिसका प्रमुख आधार पाशविक बल था। साम्यवादी दल के 20वें अधिवेशन के अवसर पर स्टालिन के सम्बन्ध में जो विचार व्यक्त किए गए वे स्टालिन को नृशम सत्ता का भूला और शक्ति का दुरुपयोग करने वाले व्यक्ति सिद्ध करते हैं। इतिहास साक्षी है कि स्टालिन ने लेनिन के अधिकृत पुराने साथियों को अपने स्वार्थ की बलिबेरी पर चढ़ा दिया।

(क) आर्थिक नियोजन और नीकरशाही तन्त्र का विकास—एकदेशीय समाजवाद के निष्कर्ष का यह अन्तर्निहित परिणाम था कि समाजवादी देश आर्थिक रूप से पूर्ण आत्मनिर्भर होने की दिशा में अग्रसर हो। वह अपने साथियों को इनका विकसित अथवा उत्पन्न कर लें कि आर्थिक दृष्टि से दूसरे देशों पर अपनी निर्भरता समाप्त कर विश्व-क्रान्ति का निर्देशन करने के लिए सक्षम हो जाएँ। इसने निरत प्रभावशाली औद्योगीकरण की नीति अपनाकर दीर्घकालीन योजनाओं द्वारा अपने साथियों को समृद्ध बनाना आवश्यक था। स्टालिन के नेतृत्व में सोवियत रूस पुर्नजाति में आर्थिक विकास के पथ पर अग्रसर हुआ और विशेष रूप से सारा ध्यान पञ्चवर्षीय योजनाओं को सफल बनाकर देश में आर्थिक समृद्धि लाने की और केन्द्रित किया गया।

(ख) केन्द्रीकृत नीकरशाही का विकास—स्टालिन ने अधिकाधिक शक्ति हस्तगत करने के लिए ऐसी नीति अपनाई कि दल कम अमजोबी और कम लोकतन्त्रीय होना चला गया तथा उसने एक केन्द्रीभूत नीकरशाही का रूप धारण कर लिया। लेनिन के जीवनकाल में बाद विवाद की पर्याप्त स्वतन्त्रता थी, किन्तु स्टालिन न सहयोगवादी था और न समझौतावादी। सन् 1925 में उसने 'शिवर' भूमि अनुशासन का सिद्धान्त अपनाया जिसके अन्तर्गत एक स्तर के दल का यह अपन ले नीचे के दलों को आदेश दे सकता था। इस नीति के फलस्वरूप दल के सदस्यों का महत्व कम होने लगा और दल केन्द्रीभूत सरकार के हाथों का शिनीना बन गया। स्टालिन ने दल से परामर्श लेने की आवश्यकता की भी उपेक्षा की। सन् 1925 के बाद तो दल के वार्षिक अधिवेशन भी अनियमित तथा अधिक कालान्तर में होने लग। अधिवेशन की सदस्यता के स्वरूप में भी धीरे धीरे परिवर्तन होना गया।

स्टालिन की नीति का क्रान्तिकारी परिणाम यह हुआ कि शक्ति दल के हाथों से निकलकर केन्द्रीय समिति (Central Committee) के विभिन्न भगों में केन्द्रित हो गई जिनमें पॉलिट ब्यूरो (Polit Bureau) सर्वाधिक महत्वपूर्ण था। कालान्तर में इस नीति के कारण दल कम अमजबोवी और कम लोकतन्त्रीय होता चला गया। स्टालिन ने दल को सकुचित बनाए रखने का यथाशक्ति प्रयत्न किया और दल को खुला रखने के हर प्रयास को सफलतापूर्वक दबाया।

दल के नामकरण में भी परिवर्तन कर दिया गया। सन् 1925 में जो 19वाँ अधिवेशन हुआ उसमें दल का नाम 'मिश्रित सघीय साम्यवादी दल' (बोल्शेविक) से बदलकर 'सोवियत सघ का साम्यवादी दल' कर दिया गया। इसके प्रतिरिक्त दल को 'मजदूर-बग का संगठित अग्रवाहक तथा उनके बर्ग-संगठन का अग्रतम रूप' के बजाय 'सह विचार साम्यवादियों का ऐच्छिक समुदाय' कहा जाने लगा। इस ऐच्छिक समुदाय में श्रमिक, कृषक और बुद्धिजीवी बर्ग सम्मिलित थे। कम में कुछ अन्य बातों ने भी सर्वहारावाद की दृष्टि में सहायता पहुँचाई, जैसे श्रमिक सघों की कार्य-स्वतन्त्रता का अपहरण एवं स्टालिन का दंबीकरण। स्टालिन ने, जो आत्म प्रशंसा और सत्ता का भूला था, अपने चारों ओर एक तरह का स्टालिन-सम्प्रदाय कायम कर लिया था। उसने पाशविक शक्ति का इनका अधिक प्रयोग किया कि वह लेनिन को साँपकर भावस की इस धारणा से और भी अधिक दूर हो गया कि समाजवाद की स्थापना में अथवा पूँजीवाद से समाजवाद के आवर्तन में शक्ति का प्रयोग सामाजिक एवं आर्थिक प्रविदाओं की तुलना में अपेक्षाकृत कम होगा।

(1a) स्टालिन द्वारा राज्य-सिद्धान्त में परिवर्तन—स्टालिन का 'एकदेशीय समाजवाद' का सिद्धान्त मार्क्सवादी लेनिनवादी सिद्धान्त के स्पष्टतः इस रूप में भिन्न था कि वह राज्य के सम्बन्ध में एक सन्नाधित विचारधारा थी। 'एकदेशीय समाजवाद' के सिद्धान्त को अपनाने के कारण स्टालिन को भावस ने राज्य-सिद्धान्त का व्यवहार में परिमाण करना पड़ा। कठोर मार्क्सवादियों के दृष्टिकोण से राज्य बर्ग सघों की उपज है और राज्य का अस्तित्व तभी तक रहता है जब तक समाज में बर्ग विद्यमान हैं। ज्योंही उत्पादन के साधनों पर निर्यातगत स्वामित्व हट जाता है, ज्योंही बग-भेद समाप्त हो जाते हैं और बग भेद के समाप्त होते ही राज्य भी समाप्त होने लगता है। लेविन स्टालिन ने इस मार्क्स-लेनिनवादी धारणा में सशोधन किया। वह राज्य के विलोप के सिद्धान्त को शब्दों में तो स्वीकार करता रहा, पर साथ ही राज्य का अस्तित्व कायम रखने के कारणों पर जोर देता रहा।

दल के सन् 1939 के 18वें अधिवेशन में स्टालिन ने कुछ सैद्धान्तिक प्रश्नों पर विचार विनिमय किया। स्टालिन ने कहा कि कुछ लोग यह प्रश्न करते हैं कि 'हमारे देश में श्रमिक बर्ग समाप्त हो गए हैं समाजवाद की बाकी हद तक स्थापना हो चुकी है हम साम्यवाद की ओर बढ़ रहे हैं, फिर हम अपने समाजवादी राज्य को समाप्त क्यों नहीं होने देते?' स्टालिन ने कहा कि यह प्रश्न करने वाले लोग मार्क्स और ऐंगेल्स के सिद्धान्तों को ठोठे की तरह रटने वाले लोग हैं और ये वास्तविक

अपने को नहीं समझ सके हैं। उन्होंने यह नहीं समझा है कि इस सिद्धान्त की विभिन्न स्थापनाओं को विन विभिन्न ऐतिहासिक परिस्थितियों में स्पष्ट किया गया था। इससे भी अधिक महत्वपूर्ण बात यह है कि वे वर्तमान अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थितियों को नहीं समझते। वे यह नहीं समझते कि हमारा समाजवादी देश चारों ओर से पूँजीवादी देशों से घिरा हुआ है और इस कारण उसे अनेक खतरों का सामना करना पड़ रहा है।¹

स्टालिन ने स्पष्ट किया कि “मार्क्स और लेनिन के साम्यवादी राष्ट्र-मण्डल के विचारों और वर्तमान सोवियत राज्य के बीच में जो अन्तर दिखाई देता है उसका कारण यह है कि पूँजीवादी देशों ने रूस के चारों ओर गुप्तचरों का जाल बिछा रखा है। वे भेदियों और विद्रोहियों को अनवरत भेज रहे हैं और रूस का विनाश करना चाहते हैं, अतः इन विदेशी गुप्त आक्रामक कार्यवाहियों से देश को बचाने के लिए राज्य को सशक्त बनाए रखना आवश्यक है। एंजिल्स ने ऐसे किसी एक राज्य के बारे में कभी कुछ नहीं कहा जो चासे और से पूँजीवादी शत्रु-राज्यों से घिरा हो। एंजिल्स का सिद्धान्त उसी समय सही हो सकता है जब अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थितियों की ओर से घातें बन्द कर ली जाएँ और देश के केवल आन्तरिक विकास की ओर ही ध्यान दिया जाए अथवा यह मान लिया जाए कि सत्तार के सभी देशों में समाजवाद विजयी हो गया है।” स्टालिन की इस व्याख्या का अभिप्राय यह था कि एंजिल्स की भविष्यवाणी का कोई ठोस आधार नहीं था। एंजिल्स ने या तो भविष्य के ऐसे समाजवादी राज्य के विकास की रूपरेखा प्रस्तुत की थी जिस पर अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थितियों का कोई प्रभाव पड़ने वाला नहीं था या उसने यह मान लिया था कि सभी या अधिकांश राज्यों में समाजवाद की विजय होगी। सेबाइन ने इस सम्बन्ध में लेनिन के बारे में समीक्षात्मक टिप्पणी देते हुए कहा कि जहाँ तक लेनिन का सम्बन्ध है, यदि वह अपने राज्य और क्रान्ति (State and Revolution) ग्रन्थ को पूरा करता तो वह इस प्रश्न का अवश्य विवेचन करता। वह नहीं मालूम कि लेनिन अपनी पुस्तक के दूसरे भाग में क्या विचार व्यक्त करता। किन्तु वह अवश्य ही सन् 1905 और 1917 की क्रान्तियों का विवेचन करता, अतः स्टालिन ने अपने वक्तव्य में लेनिन के प्रमाण का तो उपयोग किया, लेकिन उसने यह नहीं बताया कि यदि लेनिन इस तरह तर्क करता तो उसका क्या आधार होता। इस स्थिति में स्टालिन का राष्ट्रीयकरण काफी हद तक काल्पनिक है। स्टालिन के अनुसार साम्यवादी राज्य के दो कार्य हैं—विदेशी हस्तक्षेप से रक्षा और देश का आर्थिक संगठन तथा सांस्कृतिक उत्थान। ये दोनों काम शाश्वत हैं। जब तक सारे सत्तार में वर्गहीन समाज की स्थापना नहीं हो जाती, तब तक इन कार्यों की आवश्यकता रहेगी अतः जब तक पूँजीवादी घेरा (Capitalist Encirclement) समाप्त नहीं हो जाता, तब तक साम्यवाद की अवस्था में भी राज्य का अस्तित्व रहेगा।²

इस प्रकार स्टालिन ने मार्क्सवादी-लेनिनवादी धारणा के विपरीत इस विचार का प्रतिपादन किया कि राज्य के विनाश के लिए राज्य की शक्ति को कमजोर करना उचित नहीं है। राज्य को अत्यधिक सशक्त बनाकर भी राज्य का विनाश हो सकता है, लेकिन राज्य का विनाश सम्भव तभी है जब पूँजीवादी घेरे का सम्पूर्ण विनाश हो जाए। इस धारणा का स्वाभाविक अभिप्राय यह था कि चूंकि इस पूँजीवादी घेरे के समाप्त होने की सम्भावना दिखाई नहीं देती, मत. रूस में श्रमजीवी अधिनायकवाद चलता रहेगा। द्वन्द्ववाद की सही व्याख्या के अनुसार यह श्रमजीवी अधिनायकवाद तब तक समाप्त नहीं होगा जब तक पहले उसकी शक्ति का इतना विकास न हो जाए कि विश्व-क्रान्ति को उभाड़ कर समाजवाद की अन्तिम विजय अर्जित की जा सके। स्टालिन ने यह बलपूर्वक कहा कि "गृहनीति और विदेशी-नीति में ज्यों-ज्यों सुधार होता जाएगा त्यों-त्यों राज्य के स्वरूप में परिवर्तन आता जाएगा" 'हम राज्य को हटा भी देंगे बशर्ते कि रूस के पास-पड़ोस के दुर्गुम्रा राज्यों का पूँजीवादी ढाँचा समाप्त हो जाए और उसके स्थान पर इन देशों में समाजवादी शासन की स्थापना हो जाए।' जब तक ऐसा नहीं होता तब तक रूस राज्य को इतना शक्तिशाली रखेगा कि वह समाजवादी शासन-व्यवस्था का पोषण करता रहे और अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति में अनेकिकता का मुकाबला करता रहे।

(17) रूस में राष्ट्रवाद का उदय—स्टालिन के 'एकदेशीय समाजवाद' के परिणामस्वरूप राष्ट्रीय साम्यवाद का उदय हुआ। स्टालिन ने जिस राष्ट्रीय भावना को प्रोत्साहन दिया और जिस नवीन कृत्रि-नीति को अपनाया वह लेनिन की शिक्षाओं के विपरीत थी। 'एकदेशीय समाजवाद' के विचार ने रूस की क्रान्ति को विश्व-क्रान्ति के लिए साधन न बनाकर स्वयं में एक साध्य (End) बना दिया। राष्ट्रवाद और साम्यवाद के संयोजन से रूस एक राष्ट्रवादी देश बन गया। रूस की यह राष्ट्र-भावना मार्क्स, एंजिल्स और लेनिन की अवहेलना थी, क्योंकि उनका समाजवाद सम्बन्धी दृष्टिकोण अन्तर्राष्ट्रीय था। सन् 1934 तक स्टालिन ने राष्ट्रवाद का स्पष्ट पक्षपोषण नहीं किया, लेकिन जब सन् 1935 के बाद उसे विश्वास हो गया कि हिटलर रूस पर आक्रमण करेगा तो उसने अपनी नीति में परिवर्तन कर दिया और वह राष्ट्रवाद की ओर झुक गया। अब रूस के बाहर के देशों में स्थानीय साम्यवादी दलों को भी राष्ट्रीय स्वाधीनता आन्दोलनों में राष्ट्रीय तत्वों से मिलने के लिए प्रोत्साहन दिया गया।

(18) धाय की समानता के विचार का स्थापन—स्टालिन ने धाय के सम्बन्ध में भी मार्क्स और लेनिन के सिद्धान्तों का अनुसरण नहीं किया। लेनिन ने कहा था कि राज्य वर्मचारियों को कुशल सज्जदों से अधिक बेतन नहीं लेना चाहिए, किन्तु स्टालिन ने घोषित किया कि समानता के मार्क्सवादी सिद्धान्त का उद्देश्य धाय की समानता न होकर वर्ग विशेष के विशेषाधिकारों का उत्तलघन है। समाजवादी व्यवस्था में मनुष्यों को कार्यानुसार वेतन मिलेगा। केवल साम्यवाद में ही व्यक्ति की आवश्यकतानुसार वस्तुओं का वितरण होगा। स्टालिन ने कहा कि व्यक्ति को

सुप्त होने के विचार का परित्याग कर दिया और लोकतन्त्र तथा समानता के सिद्धान्त को तिलांजलि दे दी लेकिन व्यावहारिक दृष्टि से उसने रूस को, जिसका ससार के प्रथम साम्यवादी देश के रूप में उदय हुआ था, धीरे-धीरे और सैनिक दृष्टि से सुदृढ़ तथा शक्तिशाली बनाया। स्टालिन ने अपने उद्देश्य की पूर्ति में किसी भी विरोध को सहन नहीं किया। सम्भवतः ससार के किसी अन्य शासन ने स्टालिन से अधिक अपनी प्रजा का खून नहीं बहाया होगा।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि स्टालिन ने निर्धन निरकुशता, कठोरता और दमन का परिचय दिया, लेकिन यदि वह ऐसा न करता तो सम्भवतः शक्तिशाली रूस का निर्माण न हो पाता। अतः यद्यपि समाजवाद के सस्थापकों में मर्यादित दृष्टि से स्टालिन का स्थान गौण है, तथापि व्यावहारिक दृष्टि से उसका स्थान मुख्य है। वास्तव में लेनिन और स्टालिन दोनों ने ही रूस में समाजवादी राज्य को स्थापित करने और सशक्त बनाने हेतु मार्क्स के सिद्धान्तों में आवश्यकतानुसार संशोधन किए। शक्तिशाली साम्यवादी देश के निर्माण के लिए और रूस में हुई बोल्शेविक क्रान्ति को सफल बनाने के लिए लेनिन द्वारा मार्क्सवाद में परिवर्तन किए गए। स्टालिन ने भी लेनिन के पद चिह्नों का अनुसरण किया। उसने भी लेनिन द्वारा स्थापित राज्य को सुदृढ़ और शक्तिशाली बनाने के लिए मार्क्स और लेनिन के सिद्धान्तों में परिस्थिति के अनुरूप परिवर्तन किए। स्टालिन रूस को और रूस में साम्यवादी क्रान्ति को अल्प अवधि में ही अत्यन्त प्रबल तथा अजेय बना देना चाहता था। उसके मार्ग में दो बड़ी बाधाएँ थीं—पूँजीपति राज्यों के विरोध में अपनी सत्ता सुदृढ़ करना तथा किसानों को साम्यवादी क्रान्ति के अनुकूल बनाना। इन दोनों समस्याओं के समाधान के लिए उसे कुछ रियायतें देनी पड़ीं लेकिन उसने साम्यवादी दल के अधिनायकत्व के स्थान पर अपना व्यक्तिगत अधिनायकत्व स्थापित किया। उसने अपने उद्देश्यों की पूर्ति के लिए क्रूर दमन और भीषण अत्याचार का आश्रय लिया। उसे निश्चित रूप से सफलता प्राप्त हुई, किन्तु यह सफलता साम्यवादी सिद्धान्तों में महत्वपूर्ण संशोधन तथा नयी प्रजाजन में भय, घातक, हिंसा और कष्ट के द्वारा ही प्राप्त हुई।

स्टालिन के बाद

(After Stalin)

स्टालिन युग एक व्यक्ति के नेतृत्व का युग था। उसकी मृत्यु के बाद 'साम्राट्' के नेतृत्व का विकास हुआ जो ख्रुश्चेव के समय से ठोकरें खाता हुआ अभी तक किसी भी रूप में विद्यमान है। ख्रुश्चेव के साथ ही रूस में उदारवादी साम्यवाद शनं शनं पनपने लगा। ख्रुश्चेव ने स्टालिन की नीतियों का बहिष्कार किया। उसकी कब्र को पूरी तरह खोद डाला गया और व्यक्ति-युग का दृढ़ता से विरोध किया गया। ख्रुश्चेव के समय 'निरस्तब्धता' (De-Stalinization) और शान्तिपूर्ण सह-अस्तित्व (Peaceful Co-existence) ये दोनों मुख्य नीति सम्बन्धी तत्त्व उभरे। 20वीं शताब्दी में साम्यवादियों ने सम्पूर्ण विश्व में साम्यवादी राष्ट्र-मण्डल की स्थापना के सम्बन्ध में अपने विचारों में संशोधन किया। यह स्वीकार

किया गया कि पूँजीवाद और साम्यवाद के बीच युद्ध अनिवार्य नहीं है। यह भी कहा गया कि साम्यवादी पूँजीवादी व्यवस्था को सशस्त्र क्रान्ति द्वारा उलटना नहीं चाहते। लेनिन और स्टालिन के सर्वथा विपरीत लुशचेव ने विरोधी गुटों में शान्तिपूर्ण सहप्रस्तित्व का समर्थन किया। उसने कहा कि मार्क्स और लेनिन की सहप्रवादी धारणा उस समय बनी थी जब साम्राज्यवाद एक विश्वव्यापी व्यवस्था थी तथा अन्य शक्तियाँ निर्बल थीं। उस समय साम्राज्यवाद को युद्ध का परित्याग करने के लिए बाध्य करना दुष्कर कार्य था परन्तु आज इसको रोकने योग्य शक्ति सम्भव है। आज विरोधी शक्तियाँ इतनी प्रबल हैं कि साम्राज्यवादी युद्धों पर सख्यता से प्रकुल लगा सकती हैं। लुशचेव ने अणुशक्ति के युग में यह विवेकपूर्ण तर्क दिया कि युद्ध की अनिवार्यता का अभाव किसी भी प्रकार की क्रान्ति की प्रक्रिया को धीमा नहीं करता। लुशचेव के वर्तमान उत्तराधिकारी भी इसी नीति में बहुत कुछ विश्वास करते हैं। वर्तमान परिस्थितियों और तृतीय महायुद्ध की विभीषिका को ध्यान में रखते हुए इसी नेता युद्ध की अनिवार्यता के स्थान पर शान्तिपूर्ण सहप्रस्तित्व के लिए उत्सुक हैं। स्टालिन के बाद इसी नीतियाँ पश्चिमी राष्ट्रों और पड़ोसी राज्यों के प्रति अपेक्षाकृत शक्ति का व्यवहार कम करने लगी हैं। कहा जाता है कि शान्तिपूर्ण सहप्रस्तित्व में विश्वास सोवियत नीति की एक बाल तथा प्रवर्तनवादी है। लेकिन इसी नेताओं का दावा है कि सोवियत रूस शक्ति-सम्पन्नता के कारण ही शान्तिपूर्ण सहप्रस्तित्व के लिए दृढ़ता से कायम है। यह आज इसी विदेशी नीति का आधारभूत सिद्धान्त है। यहाँ हमारा उद्देश्य इसी राजनीति की विवेचना करना नहीं है, बत इतना ही लिखना पर्याप्त है कि मार्क्स के उत्तराधिकारियों के हाथों में मार्क्सवाद अपने विभुद्ध रूप में नहीं रह सका है और उसी प्रकार बदल गया है जिस प्रकार कोई नई वस्तु अनेक हाथों में जाकर अपना प्रारम्भिक स्वरूप खो बैठती है।

माओ-त्से-तुंग (Mao-tse-Tung)

माओ-त्से-तुंग का जीवन परिचय

अपने जीवनकाल में ही पुराण-पुरुष बन जाने वालों की सह्या अँगुलियों पर गिनी जा सकती है। निश्चय ही माओ-त्से-तुंग इन्हीं में से एक थे। मध्य चीन के दक्षिण में स्थित हुनान प्रान्त के शाओशान गाँव में चीन और जापान के बीच 50 साल सघर्ष छिड़ने के एक वर्ष पहले 26 दिसम्बर, 1893 को माओ का एक किसान परिवार में जन्म हुआ। उनके पिता माओ शुन जेङ्ग लम्बे, तगड़े किसान थे जो कर्जदारों से मुक्ति पाने के लिए सेना में भरती हो गए किन्तु एक साल की नौकरी के बाद वह घर लौट आए और सूअरों और चावल के व्यापार से उन्होंने नया जीवन आरम्भ किया। कुछ ही वर्षों में वह एक सम्पन्न किसान बन गए। माओ के पिता का स्वभाव कठोर था जबकि उनकी माता बेन ची मेई यमता और दया की भूति थी। माओ त्से-तुंग पिता की अपेक्षा अपनी माता के अधिक नज़दीक थे।

लिए ऐतिहासिक अभियान संचालित किया। माओ की दूसरी पार्टी को कॉमिटिंग ने मृत्यु-दण्ड दिया। ज्वांग की सेना का देखावट इतना अधिक बढ़ गया कि कम्युनिस्टों को लम्बे कूच का निर्णय करना पड़ा। अक्टूबर, 1934 में कोई 90,000 स्त्री पुरुष तथा बच्चों ने शस्त्रास्त्रों और रसद सहित माओ के नेतृत्व में 6,000 मील लम्बी यात्रा प्रारम्भ की। इनमें से केवल 8,000 ही सन् 1935 में येनान स्थित माओ की अपेक्षा सुरक्षित घड़ों तक पहुँच पाए। अनेकों की मृत्यु हो गई और अन्य साथ छोड़ गए। स्वयं माओ को किसानों के संरक्षण में अपने बच्चे छोड़ने पड़े जिनसे वह फिर कभी नहीं मिल सका किन्तु इस अभियान से माओ को ठोस अनुभव प्राप्त हुआ। उसे किसानों की कठिनाइयों का बोध हो गया और वह यह भी जान गया कि उनके प्रसन्नोप से किस प्रकार लाभ उठाया जा सकता है। सन् 1946 में चीन में व्यापक गृहयुद्ध छिड़ गया।

ज्वांग के पास यद्यपि विशाल सेना थी, किन्तु वह माओ के सैनिकों के छापामार युद्ध का मुकाबला नहीं कर सका। जनवरी, 1949 में कम्युनिस्टों का पीकिंग पर अधिकार हो गया। उसके बाद नानकिंग का पतन हुआ और दिसम्बर, 1949 में माओ ने चीनी जनवादी गणराज्य की स्थापना की घोषणा की। उसी वर्ष वह अपनी प्रथम विदेश-यात्रा पर मास्को गया। उसने दूसरी और अन्तिम विदेश-यात्रा सन् 1957 में की। यह यात्रा भी मास्को की ही थी। गणराज्य की स्थापना के बाद माओ चीनी कम्युनिस्ट पार्टी का अध्यक्ष और राष्ट्राध्यक्ष बना। सन् 1958 में उसने राष्ट्राध्यक्ष का पद ल्यू शाओ ची के पक्ष में छोड़ दिया। सन् 1959 के बाद शेष विश्व के प्रति चीन का दृष्टि उत्तरोत्तर आक्रामक होता गया जो इस बात का प्रतीक था कि माओ की नीति आन्तरिक मामलों की ओर से अन्तर्राष्ट्रीय मामलों की ओर झुक रही थी। सन् 1963 से अध्यक्ष माओ अपनी क्रान्ति की धारणा का एशियाई, अफ्रीकी और लेटिन अमेरिकी देशों के मुक्ति-आन्दोलनों के लिए निर्मात करने लगा। सोवियत संघ से चीन के सम्बन्ध उत्तरोत्तर बिगड़ते गए और इस बियाड़ का प्रभाव चीनी नेतृत्व पर भी पड़ा। यद्यपि सन् 1961 में माओ ने लॉर्ड मोटगोमरी से कहा था कि वह 73 वर्ष से अधिक जीमा नहीं चाहता किन्तु वह यह सहन नहीं कर सका कि उसके नेतृत्व को कोई चुनौती दे और 73 वर्ष पूरा करने के ठीक पहले उसने एक और क्रान्ति का नेतृत्व किया। यह थी सन् 1966 की महान् सांस्कृतिक क्रान्ति जिसमें माओ के लाख रक्षकों ने माओ विरोधियों को धुन-धुनकर मौन के घाट उतार दिया। उसके बाद मृत्युपर्यन्त (रात्रि 8-9 सितम्बर, 1976) वह अपनी लगभग बीमारी के बावजूद चीन का नेतृत्व करता रहा।¹

चीनी मार्क्सवाद (माओवाद) के प्रमुख सिद्धान्त

सन् 1949 में अपने जन्म के कुछ समय बाद से ही लाल चीन साम्यवादी जयत् में सोवियत संघ के नेतृत्व को चुनौती देन वाली महान् शक्ति बना हुआ है।

चीन की साम्यवादी विचारधारा के सूत्रधार और चीनी साम्यवादी दल के क्रांतिप्रेरक माओ-त्से-तुंग ने मार्क्स और लेनिन के सिद्धान्तों को चीन की परिस्थितियों के अनुसार सशोधित किया। जिस प्रकार लेनिनवाद मार्क्सवाद का रूसी संस्करण या उसी प्रकार माओवाद (Maoism) भी मार्क्सवाद का प्रकारान्तर है। माओ ने इस परिवर्तन को मार्क्स के सिद्धान्त के अनुकूल ही माना और कहा कि यदि हम चीन की परिस्थितियों, आवश्यकताओं तथा प्रकृति के अनुरूप सिद्धान्तों का निरूपण नहीं करते तो हम अपने आपको मार्क्सवादी विचारक कहाने के उत्तरदायित्व से विमुक्त होंगे।

मार्क्सवादी चीनी साम्यवाद का निर्माण मुख्यतः चार प्रकार की विचारधाराओं के योग से हुआ है। पहली विचारधारा मार्क्स की है जिसने ऐतिहासिक दृष्टात्मक भौतिकवाद, विश्वव्यापी वर्ग-युद्ध, सर्वहारा वर्ग द्वारा पूँजीवाद के सुनिश्चित विनाश आदि पर बल दिया गया है। दूसरी विचारधारा लेनिन की है जिसने यह माना था कि साम्राज्यवाद पतनोग्मुख पूँजीवाद की अन्तिम अवस्था है, पूँजीवादी देशों के विरुद्ध सर्वप्रथम उपनिवेशवादी देशों के महत्त्व की उपेक्षा नहीं की जा सकती तथा विश्व-क्रान्ति में साम्राज्यवाद का विरोध महत्त्वपूर्ण है। सर्वहारा वर्ग की क्रान्ति का नेतृत्व एक अनुशासित तथा सौक्यन्त्रात्मक केन्द्रवाद में निष्ठा रखने वाले दल द्वारा किया जाना है, हृषिक वर्ग के क्रान्तिकारी महत्त्व को स्वीकार करना होगा तथा यह स्वीकार करना होगा कि कम विकसित देश में समाजवादी व्यवस्था में प्रवेश करने से पूर्व क्रान्ति बुलुँदा लोकनग्रीय व्यवस्था से गुजरती है। तीसरी विचारधारा स्टालिनवाद की है जिसमें राज्य के सर्वाधिकारवादी संगठन, राज्य द्वारा योजनाबद्ध रूप में आर्थिक विकास के संचालन, राष्ट्र के अल्पसंख्यकों के साथ उदार व्यवहार की नीति के पालन आदि पर विशेष बल दिया गया था। चौथी सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण विचारधारा माओवाद की है और व्यवहारतः चीन में माओ-त्से-तुंग के विचारों का ही बोधभासा है।

माओवाद चीन की परिस्थितियों के अनुकूल मार्क्सवाद-लेनिनवाद का माओवादी चीनी संरक्षण है। माओ ने अपने मनचाहे ढंग से मार्क्सवाद-लेनिनवाद को प्रतिपादित किया और उसे चीन में ऐसी व्यावहारिक दशा प्रदान की जिससे वह केवल पूँजीवादी विश्व को बल्कि स्वयं साम्यवादी जगत् को भी खतरा पैदा हो गया है। चीन में माओ को देवता तुल्य माना जाता है। उसे वर्तमान दल्लाखी का सर्वाधिक प्रतिभाशाली व्यक्ति और मार्क्सवाद-लेनिनवाद का सर्वोत्तम प्रवक्ता माना जाता है। माओ के विचारों का रचनात्मक विरोध भी पाप और अपराध है। माओ के प्रमुख सिद्धान्त इस प्रकार हैं—

1. सशस्त्र क्रान्ति आज भी उतनी ही आवश्यक है जितनी मार्क्स या लेनिन के समय में थी। माओ का मार्ग है—क्रान्ति द्वारा गृह-युद्ध भड़काना और चोट पर

चोट करते हुए अन्ततोगत्वा साम्यवादियों द्वारा सत्ता पर अधिकार जमा लेना। माओ की दृष्टि में सर्वहारा वर्ग क्रान्ति की संचालक शक्ति है और इस वर्ग को शक्ति-प्रयोग के लिए छापामार युद्धों का आश्रय लेना चाहिए। चीन के गृह-युद्ध अर्थात् चर्यांगकाई श्रेक के विरुद्ध संघर्ष में माओ ने छापामार युद्धों की प्रभावशीलता को सिद्ध कर दिखाया और आज यह एक बहुत ही महत्वपूर्ण युद्ध-प्रणाली के रूप में सुप्रतिष्ठित है। माओ ने स्टालिनोत्तर रूसी शासकों पर सशोषनवादी होने का आरोप लगाया और कहा कि वे क्रान्ति के पथ से विचलित हो गए हैं। माओ की एक बड़ी देन यह मानी जा सकती है कि उसने क्रान्ति के नेतृत्व में किसानों की भी सम्मिलित किया। यद्यपि रूसी क्रान्ति में भी किसान सम्मिलित थे, लेकिन नेतृत्व केवल श्रमिकों के हाथ में था। माओवाद की दृष्टि में निचले किसानों का नेतृत्व में योग अनिवार्य है क्योंकि उनके बिना कोई वास्तविक क्रान्ति नहीं हो सकती। किसानों के अपमान का अर्थ है क्रान्ति का अपमान; किसानों पर प्रहार का मतलब है क्रान्ति पर प्रहार। विशालकाय चीन एक कृषि-प्रधान देश है, अतः किसानों की भूमिका को स्वीकार करके माओ ने चीन की परिस्थितियों का सही मूल्यांकन किया।

2. माओवाद, सामन्तवाद पूँजीवाद और साम्राज्यवाद का घोर विरोधी है। वह पूँजीवाद के शव पर साम्यवाद का महल खड़ा करना चाहता है। माओ की मान्यता के अनुसार दो महायुद्ध पार्श्वार्थ पूँजीवाद को जर्जरित कर चुके हैं, अब उसे एक और प्रबल धक्का देना है और फिर यह तड़कड़ाती हुई दीवार अपने आप गिर जाएगी। साम्यवादियों को चाहिए कि वे पूँजीवादी देशों में क्रान्तियों, युद्धों और संघर्षों को भड़काएँ। माओ के अनुसार यद्यपि पूँजीवादी और समाजवादी दोनों ही व्यवस्थाओं में अन्तर्विरोध हैं, लेकिन इनमें एक आधारभूत अन्तर यह है कि जहाँ पूँजीवाद के अन्तर्विरोधों का अन्त केवल युद्ध और शान्ति द्वारा ही हो सकता है, वहाँ समाजवादी व्यवस्था के अन्तर्विरोध शान्तिपूर्वक दूर किए जा सकते हैं।

3. माओवाद शक्ति का दर्शन (Philosophy of Power) है। राजनीतिक शक्ति के सम्पूर्ण प्रयोग से मनुष्यों के हृदय परिवर्तन कर सभी सामाजिक शक्तियों को नियन्त्रित किया जा सकता है। माओ का शक्तिवादी विचार मार्क्स की इस मौलिक धारणा के प्रतिकूल था कि आर्थिक परिस्थितियाँ मानव-विचारों और संस्थाओं का निर्माण करती हैं। माओ का कहना था कि विचारों से समाज का निर्माण होता है और विचारों के बाद सैनिक शक्ति का महत्त्व है। सैनिक शक्ति तथा राजनीतिक शक्ति में घनिष्ठ सम्बन्ध है। राजनीतिक शक्ति बन्दूक की नली से उत्पन्न होती है और बन्दूक से कोई भी वस्तु उत्पन्न की जा सकती है।

4. माओवाद युद्ध की अनिवार्यता और शक्ति के प्रयोग का संदेश देता है। माओ के लिए शान्ति तथा सहप्रतिष्ठित्व की धारणा का कोई महत्त्व नहीं है। माओ के अनुसार घगला महायुद्ध सम्पूर्ण साम्राज्यवादी पूँजीवाद का पूर्ण रूप से विध्वंस करने वाला होगा। प्रथम महायुद्ध ने सोवियत क्रान्ति की भूमिका का निर्माण किया,

द्वितीय महायुद्ध के बाद चीन की क्रान्ति सम्पन्न हुई और अब तृतीय महायुद्ध सम्पूर्ण विश्व में समाजवाद के प्रादुर्भाव के लिए पृष्ठभूमि का निर्माण कर देगा।

5 इस समय विश्व विरोधी शिविरो में विभाजित है। एक ओर साम्राज्यवादियों का शिविर है जिसमें अमेरिका और उसके साथी तथा अन्य प्रतिक्रियावादी देश हैं। दूसरा शिविर साम्राज्य-विरोधियों का है जिसमें साम्यवादी जगत् और चीन हैं। इन दोनों शिविरो में पृथक् तटस्थ राष्ट्रों का कोई स्थान नहीं है। तटस्थता केवल धोखे की टट्टी है। काश¹ भारत ने माओ के इस विचार का सही मूल्यांकन किया होता तो वह चीन के निलंज्य आक्रमण के प्रति प्रारम्भ से ही धोखे में न रहता।

6 माओवाद लोकतन्त्रात्मक अधिनायकवाद (Democratic Dictatorship) का पक्षपोषण करता है। उसकी रचनाओं 'New Democracy', 'On Coalition Government', 'The Present Position and Task Ahead', 'The Peoples Democratic Dictatorship' आदि के अध्ययन से यह स्पष्ट होता है कि माओवाद साम्यवादियों के लिए लोकतन्त्र और गैर-साम्यवादियों के लिए अधिनायकतन्त्र है और इस प्रकार यह मिलकर लोकतन्त्रात्मक अधिनायकवाद हो जाता है। दूसरे शब्दों में, माओवाद लोकतन्त्रात्मक तो इसलिए है कि यह 'जनता' के हितों की पूर्ति के लिए शासन करता है और अधिनायकवादी इसलिए है कि यह क्रान्ति विरोधी शक्तियों का दमन करने के लिए निरंकुश शक्ति का प्रयोग करता है। माओ को उदारवाद, सहमस्तिव्व जैसे शब्दों से घृणा है। माओ के दर्शन में प्रतिक्रियावादियों और गैर-साम्यवादियों के प्रति उदारता के लिए कोई स्थान नहीं है। उन्हें विचार अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता नहीं दी जा सकती।

माओ की दृष्टि में राज्य एक विशेष वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग पर शासन करने का साधन है। अतः राज्य का कर्त्तव्य है कि वह श्रमिक वर्ग के हितों के विरोधी तत्त्वों को निर्ममतापूर्वक कुचल दे। माओ का कहना है कि साम्यवादी दल शक्ति प्राप्त करने के बाद राज्य की शक्ति का प्रयोग पूँजीपतियों का नाश करने के लिए करेगा। साम्यवादियों को ही अधिकार प्राप्त होंगे, गैर साम्यवादियों को नहीं।

7 माओ व्यक्ति-पूजा का प्रतिष्ठापक है। लेनिन ने यह स्वीकार किया था कि दल के उच्च सिद्धान्तों का प्रतिपादन केवल उच्च स्तर के व्यक्ति ही कर सकते हैं, किन्तु उसने व्यक्ति-पूजा की बात कभी नहीं की पर माओ की 'कपनी और करनी' में बड़ा अन्तर था। माओ ने एक ओर तो 'संकड़ों फूलों के एक साथ खिलने' की बात कही, पर दूसरी ओर अपने कठोर अधिनायकवाद की इस प्रकार स्थापना की कि चीन में माओ सबसे बड़ा देवता अर्थात् भगवान बन गया। केवल एक व्यक्ति माओ की तानाशाही रही जिसका एक-एक शब्द अन्तिम सत्य का उद्बोधक था। माओ ने अपने विरोधियों को सांस्कृतिक क्रान्ति के नाम पर सत्तम कर देने में कोई कसर नहीं रखी। साधारण जनता की बात ही क्या है, चीनी गणराज्य के अध्यक्ष लिया शामो ची और चीन के सुरक्षा मन्त्री लिनपियाओ जैसे शक्तिशाली व्यक्ति भी इन सांस्कृतिक क्रान्ति के शिकार हुए। माओ ने चीन का 'माओकरण' करने का

पूरा प्रयत्न किया और 'मामो-गीता' का पाठ घर-घर में किया जाना अनिवार्य-सा बना दिया। मामो-गीता या मामो-देनन्दिनी के कुछ नियम संक्षेप में इस प्रकार हैं— (1) युद्ध में मनुष्य और शस्त्र की तुलना में मनुष्य का महत्त्व अधिक है क्योंकि निर्णायक वस्तु मनुष्य है न कि शस्त्र, (2) सेना में राजनीति को अन्य सैनिक कार्यों की तुलना में प्राथमिकता दी जानी चाहिए, (3) मामोवाद ही सच्ची राजनीति तथा सच्चा धर्मशास्त्र है अतः इसे ही सर्वोपरि महत्त्व दिया जाना चाहिए, (4) मामोवाद ही सच्चा धार्मिकवाद है, (5) जीवन्त विचारों और रचनात्मक व्यावहारिकता को कोढ़े किताबी, कात्थनिक तथा सिद्धान्तवादी विचारों की अपेक्षा प्राथमिकता दी जानी चाहिए।

मामो के अनुसार अत्येक चीनी साम्यवादी को इन चार इच्छामों को स्वीकार करना चाहिए।

(1) सबसे अच्छा साथी वह है जो राजनीतिक तथा वैचारिक दृष्टि से श्रेष्ठ है। (2) उसी साथी को श्रेष्ठ मानना चाहिए जो तीन-भाठ (त्रि-अष्टक्) की कार्य प्रणाली के लिए उत्तम हो। इस त्रि-अष्टक् का अभिप्राय तीन प्रवृत्तियों और भाठ चारित्रिक गुणों से है—(स) अपनी सही राजनीतिक प्रवृत्ति को पकड़े रखना, (भा) अपने कर्तव्य-पालन में धर्म और सादगी का परिचय देना, एवं (इ) अपनी युक्तियों में लचीलापन कायम रखना। भाठ चारित्रिक गुणों में एकता, सनकता, निश्चयात्मकता और सक्रियता सम्मिलित है, (ई) वह साथी श्रेष्ठ है जो सैनिक प्रशिक्षण की दृष्टि से उत्तम हो, एवं (उ) जो सैनिकों के लिए जीवन व्यवस्था करने में निपुण हो।

8 मामो ने समाजवादी क्रान्ति के लिए जिस पद्धति को विकसित किया उसे 'टुन, टुन (Fight, Fight), टा, टा, टा, टा, (Talk, Talk, Talk, Talk)' सिद्धान्त कहते हैं। इसका अभिप्राय है कि सर्वप्रथम विरोधी पर आक्रमण कर उसे हतना निर्बल बना देना चाहिए कि वह लड़ने की बात छोड़कर मेज पर बातचीत के लिए तैयार हो जाए। कुछ दिनों तक समझौता वार्ता चलानी चाहिए, लेकिन समझौते की शर्तें ऐसी रखी जानी चाहिए कि शत्रु उन्हें स्वीकार करने को तत्पर न हो। उसके ऐसा करने पर उस पर शान्ति मग का आरोप लगाना चाहिए और फिर इस आरोप का जबरदस्त प्रचार करना चाहिए। लक्ष्य इसी समय शत्रु पर पुनः भयकर आक्रमण कर उसके प्रदेशों पर अधिकार कर लेना चाहिए। संक्षेप में, पहले सबो, फिर निर्बल बनाकर बात-चीत करो, और तब वार्ता मग करके पुनः सबो और अधिकार जमा लो।

मामो के कुछ अन्य विचार

ज्ञान—अपने सामाजिक व्यवहार में मनुष्य विभिन्न प्रकार के सपनों में व्यस्त रहता है और अपनी सफलताओं और असफलताओं से प्रचुर अनुभव। मनुष्य की पाँच ज्ञानेन्द्रियों—आँख, कान, नाक, जीभ और त्वचा—

मस्तिष्क पर वस्तुगत बाह्य जगत् की असंख्य घटनाओं का प्रतिबिम्ब पड़ता है। ज्ञान शुरू में इन्द्रिय-बाह्य होता है। चारणात्मक ज्ञान अर्थात् विचारों की स्थिति में तब पहुँचा जा सकता है जब इन्द्रिय-बाह्य ज्ञान काफ़ी मात्रा में प्राप्त कर लिया जाता है। यह ज्ञान-प्राप्ति की एक प्रक्रिया है तथा ज्ञान-प्राप्ति की समूची प्रक्रिया की पहली मजिल है—एक ऐसी मजिल जो हमें वस्तुगत पदार्थ से मनोमत चेतना की ओर ले जाती है, अर्थात् अस्तित्व से विचारों की ओर ले जाती है। किसी व्यक्ति की चेतना में विचार (जिनमें सिद्धान्त, नीतियाँ, योजनाएँ अथवा उपाय सामिल हैं) वस्तुगत बाह्य जगत् के नियमों को सही ढंग से प्रतिबिम्बित करते हैं अथवा नहीं यह इस स्तर पर सिद्ध नहीं हो सकता तथा इस स्तर पर यह निश्चित करना भी सम्भव नहीं है कि वे सही हैं अथवा नहीं। इसके बाद ज्ञान-प्राप्ति की प्रक्रिया का दूसरा स्तर आता है, एक ऐसा स्तर जो हमें चेतना से पदार्थ की तरफ वापस ले जाता है अर्थात् हम विचारों से अस्तित्व की ओर वापस आते हैं तथा जिसमें पहली मजिल के दौरान प्राप्त ज्ञान को सामाजिक व्यवहार में उतारा जाता है ताकि इस बात का पता लगाया जा सके कि ये सिद्धान्त, नीतियाँ, योजनाएँ अथवा उपाय प्रभावशालि सफलता प्राप्त कर सकेंगे अथवा नहीं। आम तौर पर इनमें से जो सफल हो जाते हैं, वे सही माने जाते हैं और जो असफल हो जाते हैं वे गलत। यह बात प्रकृति के विरुद्ध मनुष्य के स्वार्थ के बारे में विशेष रूप से सत्य सिद्ध होती है। सामाजिक स्वार्थ में कभी-कभी आगे बड़े हुए वर्ग का प्रतिनिधित्व करने वाली शक्तियों को पराजय का मुँह देलना पड़ता है, इसलिए नहीं कि उनके विचार गलत हैं बल्कि इसलिए कि स्वार्थरत शक्तियों के तुलनात्मक बल की दृष्टि से उस समय वे शक्तियाँ उतनी अधिक बलशाली नहीं होती हैं जितनी प्रतिस्पर्धावादी शक्तियाँ। इसलिए उन्हें अस्थादी तौर पर पराजय का मुँह देलना पड़ता है, लेकिन देर-सबेर विजय अवश्य उन्हीं को प्राप्त होती है। मनुष्य का ज्ञान व्यवहार की कसौटी के जरिए अस्थायी ढंग पर एक नई मजिल पर पहुँच जाता है। यह अस्थायी पूर्ववर्ती अस्थायी से अधिक बहुस्वपूर्ण होती है क्योंकि केवल यही अस्थायी ज्ञान-प्राप्ति की पहली अस्थायी अर्थात् वस्तुगत बाह्य जगत् को प्रतिबिम्बित करने के बीच बनने वाले विचारों, सिद्धान्तों, नीतियों, योजनाओं अथवा उपायों का सही अथवा गलत होना साबित करती है। सच्चाई को परखने का दूसरा कोई तरीका नहीं है।

अन्तर 'सही ज्ञान की प्राप्ति केवल पदार्थ से चेतना की तरफ जाने और फिर चेतना से पदार्थ की तरफ सौटने की प्रक्रिया को, अर्थात् व्यवहार से ज्ञान की ओर, और फिर ज्ञान से व्यवहार की ओर आने की प्रक्रिया को बार-बार दोहराने से ही होती है। यही मानसवाद का ज्ञान-सिद्धान्त अथवा द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का ज्ञान-सिद्धान्त है।

आध्यात्म—आदर्शवाद और आध्यात्मवाद दुनिया में सबसे सुगम चीजें हैं क्योंकि उन्हें मानने वाले लोग वस्तुगत पदार्थ को आधार बनाए बिना अथवा वस्तुगत पदार्थ की कसौटी पर परखे बिना चाहे जिन्नी अन्वर्त ले जाते कर सकते हैं। दूसरी

तरफ भौतिकवाद और द्वन्द्ववाद वास्तव में प्रयत्न साध्य चीजें हैं। इनमें वस्तुगत यथार्थ को आधार बनाना और उसे कसौटी पर परखना जरूरी है। यदि कोई प्रयत्न नहीं करेगा तो उसके लिए आदर्शवाद और आध्यात्मवाद के गड्ढे में गिरने की सम्भावना बनी रहेगी।

विरसेवण—जब भी हम किसी चीज का अध्ययन करें, तो हमें उसकी अन्तर्वस्तु की परीक्षा करनी चाहिए, उसके बाह्य रूप को अन्तर्वस्तु की देहरी तक पहुँचने देने के लिए मार्गदर्शक भर मानना चाहिए तथा एक बार देहरी पार कर लेने पर हमें उस चीज की अन्तर्वस्तु को दृढ़ता से पकड़ लेना चाहिए। विरसेवण की यही पद्धति एक विरसनीय और वैज्ञानिक पद्धति है।

अन्तर्विरोध—किसी वस्तु के विकास का मूल कारण उसके बाहर नहीं बल्कि उसके भीतर होता है, उसके आन्तरिक अन्तर्विरोधों में निहित होता है। ये आन्तरिक अन्तर्विरोध हर वस्तु में निहित होते हैं तथा इसलिए हर वस्तु गतिमान और विकासशील होती है। किसी वस्तु के भीतर विद्यमान अन्तर्विरोध ही उसके विकास का मूल कारण होता है जबकि उसके और अन्य वस्तुओं के बीच के पारस्परिक सम्बन्ध और पारस्परिक प्रभाव उसके विकास के बाह्य कारण होते हैं।

अनुशासन—जनता की बातों के अन्दर जनवाद केन्द्रीयता से जुड़ा रहता है और आजादी अनुशासन से। ये दोनों एक ही वस्तु के दो विपरीत पहलु हैं जो परस्पर विरोधी भी हैं और एकताबद्ध भी, तथा हमें इनमें से एक को ठुकरा कर दूसरे पर एकपक्षीय जोर नहीं देना चाहिए। जनता की बातों के अन्दर न तो आजादी के बिना हमारा काम चल सकता है और न अनुशासन के बिना; न जनवाद के बिना हमारा काम चल सकता है और न केन्द्रीयता के बिना। हमारी जनवादी केन्द्रीयता जनवाद और केन्द्रीयता की एकता तथा आजादी और अनुशासन की एकता से ही बनती है। इस व्यवस्था में जनता व्यापक जनवाद और आजादी का उपयोग करती है, लेकिन उसे समाजवादी अनुशासन की सीमाओं के अन्तर्गत रहना पड़ता है।

नौजवान—यह दुनिया तुम्हारी है, यह हमारी है, लेकिन अन्ततोगत्वा यह तुम्हारी ही होगी। तुम नौजवान शोषणशक्ति और जीवन शक्ति से भरपूर सुबह या नौ बजे के सूरज की तरह अपनी जिन्दगी की पुरबान्न मजिल में हो। हमारी माशाएँ तुम पर लकी हुई हैं।

हमें इस बात को समझने में अपने तमाम नौजवानों की मदद करनी चाहिए कि हमारा देश प्रबल और बहुल शरीर है। हम थोड़े से समय में ही इस स्थिति को बुनियादी रूप में नहीं बदल सकते तथा केवल मात्र अपनी युवा पीढ़ी और समस्त जनता के समुक्त प्रयत्नों द्वारा और स्वयं अपने भुजबल के अरोसे काम करके ही कुछ दशावस्थियों में हम अपने देश को मजबूत और समृद्ध बना सकते हैं। समाजवादी व्यवस्था कायम होने से अविध्य के एक आदर्श समाज तक पहुँचने का मार्ग प्रशस्त हो गया है, किन्तु इस आदर्श को वास्तविक रूप देने के लिए हमें कठिन परिश्रम करना होगा।

स्त्रियाँ—काम करने लायक हर स्त्री को समान कार्य के लिए समान वेतन के सिद्धान्त के अन्तर्गत धर्म के भोच पर तैनात होने का मौका दो। वह कार्य भी धातिशील हो जाना चाहिए।

साहित्य—कला व साहित्य की समालोचना के दो मापदण्ड होते हैं—एक राजनीतिक मापदण्ड और एक कलात्मक। इन दोनों के बीच क्या सम्बन्ध है? कला को राजनीति के समकक्ष नहीं रखा जा सकता और न कलात्मक सृजन व समालोचना की किसी एक पद्धति को ही विश्वव्यापी दृष्टिकोण के समकक्ष रखा जा सकता है। हम न सिर्फ एक अमूर्त और बिल्कुल अपरिवर्तनीय राजनीतिक मापदण्ड के अस्तित्व को मानने से इन्कार करते हैं, बल्कि एक अमूर्त और अपरिवर्तनीय कलात्मक मापदण्ड के अस्तित्व को मानने से भी इन्कार करते हैं। सभी वर्ग-समाजों में हर वर्ग के अपने स्वयं के राजनीतिक और कलात्मक मापदण्ड होते हैं, लेकिन सभी समाजों में सभी वर्ग हमेशा राजनीतिक मापदण्ड को प्रमुख स्थान देते हैं और कलात्मक मापदण्ड को गौण। हम जिस चीज की माँग करते हैं वह है राजनीति और कला की एकता, विषयवस्तु और रूप की एकता, नान्तिकारी राजनीतिक विषयवस्तु और यथार्थसम्भव अधिक पूर्ण कलात्मक रूप की एकता। वे कलाकृतियाँ जिनमें कलात्मक प्रतिभा का अभाव होता है, बिल्कुल शक्तिहीन होती हैं चाहे राजनीतिक दृष्टि से वे कितनी ही प्रगतिशील क्यों न हों। इसीलिए हम ऐसी कलाकृतियों के सृजन का जिनका राजनीतिक दृष्टिकोण गलत होता है, तथा पोस्टरवादी व नारेवादी जैसी गैली की उन कलाकृतियों का, जिनका राजनीतिक दृष्टिकोण तो सही होता है, किन्तु जिनमें कलात्मकता का अभाव होता है, विरोध करते हैं। साहित्य और कला के प्रश्न पर हमने इन दोनों मोर्चों पर समर्थन करना चाहिए।

‘सौ फूल खिलने दो और सौ विचार-शास्त्राग्रां में होड़ होने दो’ की नीति कला व विज्ञान की प्रगति को प्रोत्साहन देने तथा हमारे देश में समाजवादी संस्कृति की समृद्धि को बढ़ाने की नीति है। कला के क्षेत्र में विभिन्न रूपों और शैलियों का स्वतन्त्रता से विकास होना चाहिए और विज्ञान के क्षेत्र में विभिन्न विचार-शास्त्राग्रां में स्वतन्त्रतापूर्वक होड़ होनी चाहिए। हमारे विचार हैं अगर किसी शैली विशेष या विचार-शास्त्रा विशेष को सादने और दूसरी शैली विशेष या विचार-शास्त्रा विशेष पर प्रतिबन्ध लगाने के लिए प्रशासकीय कार्यवाही की जाती है तो वह कला और विज्ञान के विकास के लिए हानिकारक सिद्ध होगी। कला और विज्ञान जगत् में सही और गलत के प्रश्न को कला और विज्ञान के क्षेत्र में स्वतन्त्र आद-विवाद तथा व्यावहारिक कार्य द्वारा हल करना चाहिए। उनका जल्दबाजी से समाधान नहीं होना चाहिए।

अध्ययन—ज्ञान एक वैज्ञानिक वस्तु है और इस मामले में जरा भी बेईमानी या घमण्ड की अनुमति नहीं दी जा सकती। इससे बिल्कुल जल्दा ईमानदारी और नम्रता का दृष्टिकोण निश्चित रूप से आवश्यक है।

घातनुष्टि अध्ययन की शुरु है। जब तक हम घातनुष्टि से नाता नहीं तोड़ेंगे, तब तक हम सबमुच कुछ भी नहीं सीख पाएँगे। हमें स्वयं सीखने के लिए अलापित रहने का रवैया और दूसरों को सिखाने की अथक् कोशिश करने का रवैया अपनाना चाहिए।

संस्कृति और समन्वय—मूलभूत सिद्धान्तों की दृष्टि से संसार के सभी राष्ट्रों की कला एक है, लेकिन हर देश की कला का एक विशेष राष्ट्रीय रूप और उसकी राष्ट्रीय शैली होती किन्तु कुछ लोग इस बात को नहीं समझते। वे अपनी कला के राष्ट्रीय गुणों को अस्वीकार करते हैं और पश्चिम की अन्धभक्ति यह सोचकर करते हैं कि पश्चिम हर प्रकार से उत्तम है। इतना ही नहीं वे पूर्ण पश्चिमीकरण की बकासत करते हैं। चीनी कला, चीनी संगीत, चित्रकला, नाटक, गान और नृत्य और साहित्य सबका अपना ऐतिहासिक महत्व है। चीनी चीजों को अस्वीकार करके जो लोग पूर्ण पश्चिमीकरण का आग्रह करते हैं उनका कहना है कि चीनी चीजों के अपने नियम नहीं हैं और इसलिए वे उनका अध्ययन करने या उनका विकास करने के लिए प्रस्तुत नहीं हैं। यह चीनी कला के प्रति राष्ट्रीय नकारात्मकता की प्रवृत्ति है—“हमें प्रत्येक देशों की बहुत-सी चीजें सीखनी चाहिए और उनमें दक्षता प्राप्त करनी चाहिए। हमारे लिए विशेष रूप से यह आवश्यक है कि मूलभूत सिद्धान्त में निपुणता प्राप्त करें। मार्क्सवाद एक मूलभूत सिद्धान्त है जिसका जन्म पश्चिम में हुआ है। इस सम्बन्ध में हम यह अन्तर कैसे करेंगे कि क्या चीनी है क्या पश्चिम? हमें यह स्वीकार करना चाहिए। मार्क्सवाद एक सामान्य सत्य है जो सार्वभौमिक रूप से लागू होता है, लेकिन इस सामान्य सत्य को हर राष्ट्र की क्रान्ति के ठोस कार्य से सम्बद्ध करना चाहिए। हमें सभी आधुनिक विज्ञानों का अध्ययन करना चाहिए लेकिन जिन कुछ स्रोतों ने पश्चिमी औद्योगिकी के बारे में अध्ययन किया है उन्हें चीनी औद्योगिकी का भी अध्ययन करना चाहिए और अपने आधुनिक वैज्ञानिक ज्ञान तथा पद्धति को व्यवस्थित कर अपनी प्राचीन चीनी चिकित्सा-पद्धति और उपकरणों का अध्ययन करना चाहिए। चीन के नव-संगठित चिकित्सा और औषधि विज्ञान के निर्माण के लिए उन्हें चीनी और पश्चिमी औषधि और औषधि विज्ञान को समन्वित करना चाहिए।

हमें यह स्वीकार करना चाहिए कि जहाँ तक आधुनिक संस्कृति का प्रश्न है, पश्चिम का मानदण्ड हमसे ऊँचा है। हम पीछे छूट गए हैं।

क्या कला के सन्दर्भ में भी यही स्थिति है? कला में हमारी अपनी शक्ति और हमारी अपनी कमियाँ हैं। अपनी कमियों को सुधारों में परिवर्तित करने के लिए हमें अपने देशों की प्रखरी बातों को अपने में सजो लेना चाहिए। यदि हम अपनी प्रागम्भिक पद्धति से चिपके रहे और हमने विदेशी साहित्य का अध्ययन नहीं किया और इसे चीन में शुरू नहीं किया, यदि हम यह नहीं जान पाए कि विदेशी संगीत कैसे सुना और सगाया जाता है तथा उसे कैसे गाया और बजाया जाता है, तो यह अच्छी बात नहीं है। विदेशी बातों का अच्छा होकर अस्वीकार करना अच्छे की तरह उसकी पूजा करना जैसा ही है दोनों ही बातें गलत और हानिकारक हैं। हम न तो उससे सीखना चाहिए अपनी रचना में उसके गुणों का अध्ययन करना चाहिए। चीनी और विदेशी कला के अच्छे तत्वों को एक-दूसरे में घट्टमगाह कर एक नई कला को जन्म देना चाहिए जिसका चित्र रूप और शैली में राष्ट्रीय हो। उदाहरण

के लिए उपन्यास लिखते समय भाषा, चरित्र, पृष्ठभूमि निश्चय ही चीनी हों, लेकिन यह आवश्यक नहीं है कि वे चीनी किस्तवादी रूप में लिखे गए हों। आप कुछ ऐसा रच सकते हैं जो न चीनी हो और न पश्चिमी। यदि परिणाम यह भी निकले कि यह न तो गढ़वा हो न घोड़ा बल्कि खम्बर हो, तब भी वह बुरी बात नहीं होगी।” हमें विदेशी चीजों की विवेकात्मक स्वीकृति की और ध्यान देना चाहिए और विशेष तौर पर तब जब हम समाजवादी सत्तार तथा पूँजीवादी सत्तार की प्रगतिशील जनता से कुछ ग्रहण कर रहे हों।” इसे धर्मित करने के लिए हमें प्रयोगों से मुँह नहीं मोड़ना चाहिए।¹

मूल्यांकन

माओ ने मार्क्सवाद-लेनिनवाद का चीनी संस्करण प्रस्तुत किया और सोते हुए चीन को जाग्रत एक विश्व-शक्ति के रूप में परिणत कर दिखाया, इसलिए उसे प्राधुनिक चीन का निर्माता कहा जाए तो इसमें कोई अतिशयोक्ति न होगी। 8-9 सितम्बर, 1976 की रात्रि को मृत्यु के उपरान्त चीन ने 18 सितम्बर को अपने महान् नेता की अत्येष्टि की सार्वजनिक रस्म पूरी की। उस दिन 80 करोड़ चीनियों ने अपने घुटनों के बल बैठकर स्मृतिशेष माओ को अपनी अन्तिम् अर्द्धाञ्जलि अर्पित की। चीन की जनता माओ को कभी नहीं भुला सकती। प्राधुनिक युग के समस्त क्रान्तिकारियों, स्वप्नदृष्टाओं, प्रशासकों और राजनयिकों की जमात में माओ ही सम्भवतः एकमात्र ऐसा व्यक्ति सिद्ध हुआ है जो एक विशाल परम्परावादी समाज में जीते-जी अपने सपनों को तथा सिद्धान्तों को व्यावहारिक रूप दे सका। इसके लिए उन्हें सन् 1949 के बाद भी बराबर संघर्ष करते रहना पड़ा, क्योंकि उन्हें यह सहन नहीं था कि समतावादी समाज की धारणा किसी एक तन्त्र, व्यवस्था या प्रणाली में बँध कर रह जाए क्योंकि तब वह स्वभावतः धीरे-धीरे हठ होकर जड़ हो जाएगी। इसलिए वह सभी क्रूढ़, सांस्कृतिक क्रान्ति आदि भ्रान्दोलनों द्वारा सरकार, दल और सैनिक तन्त्र को ऐसी विकट स्थितियों में डालते रहे जिससे नीचे की मिट्टी ऊपर उठ आई, नया नेतृत्व उभरा—भले ही इसके कारण अस्थायी रूप से उत्पादन में कमी आई हो अथवा स्कूल-कॉलेज कुछ समय के लिए बन्द हो गए हों। माओ की बरोबर उपल-पुषल वाली यह रणनीति तात्कालिक लाभ की अपेक्षा गन्तव्य को ब दुनियादी बातों को अधिक महत्त्व देती थी जिससे अनेक विरोधामासों और सैद्धान्तिक बहसों का जन्म होता है, जो चीन के राजनीतिक जीवन का और सत्ता की होड़ का भी प्रमुख अंग बन चुका है। माओ एक और तरह से भी सौभाग्यशाली रहे कि मरने के पहले सांस्कृतिक क्रान्तिकाल में और उसके बाद हुई टूट-फूट और विकृतियों को ठीक कर सन् 1975 में एक नया सविधान और सरकार, दल व सेना का एक ऐसा सन्तुलन कायम कर गए कि मध्यमार्गी और उग्रवादी पारस्परिक तालमेल बँठाकर भागे बड़ सकें।

माप्रो-स्ते-नुंग क्रान्तिदृष्टा और क्रान्तिकारी किसान थे। यह कहना कुछ विलक्षण भले ही लगे पर यह सही है कि यदि माप्रो न होते तो चीनी क्रान्ति भी न होती। चीनी भाषा में 'क्रान्ति' शब्द का विचित्र अर्थ है। अंग्रेजी या हिन्दी में रिवोल्यूशन या क्रान्ति का जो अर्थ है, चीनी में थ-मिंग शब्द का उससे भिन्न अर्थ है— शासक वर्ग को शासन करने के दैवी अधिकार से वंचित कर देना। यह शुद्ध राजनीतिक अर्थ है। शताब्दियों से चीनी किसान दबा हुआ था। उसे समाज में कोई अधिकार प्राप्त न था सिवाय इसके कि वह अपमान और गरीबी का दण्ड भोगे, समय-समय पर अपने राजवशों को गद्दी से उतार भी दिया था, परन्तु इससे कोई परिवर्तन नहीं आया था, कम से कम चीनी किसान के लिए तो कुछ भी नहीं। सभी चतुर सिद्धान्तवादियों की भाँति चीनी सिद्धान्तवादियों ने भी राजवशों के पतन को लेकर एक सिद्धान्त गढ़ रखा था। यह था 'ईश्वरेच्छा' सिद्धान्त, अर्थात् यह ईश्वर की इच्छा थी कि अमुक राजवश का पतन हो, सो वह हुआ। इस सिद्धान्त से अपने को सन्तुष्ट कर चीन का बाह्य वर्ग निश्चिन्त हो जाता था, परन्तु किसान पिसता रहता था और बार-बार ऐसा होता था। माप्रो और उसकी कम्युनिस्ट पार्टी ने यह स्थिति बदल दी। सन् 1926 में उसने सिद्धान्त प्रतिपादित किया कि किसान ही आगामी क्रान्ति का वाहक होगा। उन्होंने किसान को बताया कि साम्राज्यवादी, भूमि और बुजुर्ग वर्ग चीन को बेच खाने पर उतारूँ हैं। चीन में किसान को मजदूर के साथ मिलकर (जो उस समय केवल बीस लाख थे) क्रान्ति करनी होगी। बाकी सब लोग साम्राज्यवादियों की पूजा करते रहेंगे। राजवशों को नष्ट करने से कुछ काम नहीं बनेगा। आवश्यक यह है कि राज्य की पुरानी व्यवस्था को तोड़ दिया जाए। चीनी किसान ने माप्रो के सन्देश को समझा और उसका अनुसरण किया। माप्रो का विलक्षण योगदान यही है कि उसने विशाल चीनी किसान-समाज में जनवादी चेतना उत्पन्न की। 28 वर्ष के भीतर साठ करोड़ चीनी किसानों ने जनशक्ति का रूप ग्रहण कर लिया और समाज की इस तरह काया पलट दी, जैसा चीनी इतिहास में पहले कभी नहीं हुआ था।

माप्रो ने क्रान्ति को दो अर्थ दिए—प्रथम, क्रान्ति शासकवर्ग को शासनाधिकार से वंचित करती है, द्वितीय क्रान्ति शासक के विचारों और मूल्यों को भी अमार्ग्य करती है। माप्रो इस बात के लिए बहुत उत्थुक था कि चीनी क्रान्ति का दूसरा विच्छेद पुराने विचारों, पुरानी भावों, पुरानी रीतियों और पुरानी सद्दृष्टि से सम्बन्ध करे। माप्रो का प्रमुख योगदान अधिरचना के माक्सवादी सिद्धान्त को पहली बार ठीक-ठीक समझ कर व्यवहार में परिणत करना था। वह पहला कम्युनिस्ट था जिसने ऐसा किया। उसके जीवन के अन्तिम वर्ष पुराने ढाँचे के खिलाफ क्रान्तिकारी संघर्ष का संगठन करने में बीते। उसके निरन्तर क्रान्ति के प्रयोग, उसके जन-अभियान अधिरचना पर आक्रमण जारी रखने के लिए उसके पार्टी के परे जाने के प्रयत्न इसी 'दूसरे विच्छेद' के उद्देश्य थे। उन्होंने बहुत स्पष्ट रूप से देखा था कि दूसरा विच्छेद कायम रह सकता है।¹

दुर्भाग्यवश माओ के अतिशय क्रान्तिकारी और विस्तारवादी विचार अन्तर्राष्ट्रीय शान्ति एवं व्यवस्था के लिए घातक सिद्ध हुए हैं। आज के आणविक युग में माओवाद जैसी शक्ति, हिंसा और वर्ग-सघर्ष को अत्यधिक प्रोत्साहन देने वाली विचारधारा मानवता को कभी भी महाविनाश के कबार पर ला सकती है। हिटलर और मुसोलिनी की तरह 'युद्ध और शक्ति के गीत गाना' निश्चय ही भयोत्पादक है। माओ ने सम्भवतः इस तथ्य की उपेक्षा कर दी कि मार्क्सवादी-साम्यवाद की जन्म भूमि सोवियत रूस तक समय की शक्ति को पहचान कर सहप्रस्तित्व की बात करने लगा है और 'युद्ध की अनिवार्यता' में उसका विश्वास शिथिल पड़ने लगा है। माओ भूल गए कि आणविक युद्ध में विजेता और विजित दोनों का महाविनाश होगा— ऐसा महाविनाश जिसमें यह कहना मुश्किल होगा कि कौन हारा और कौन जीता। शक्ति प्रदर्शन, चाहे वह माओवादी हो या कोई अन्य वादी, निश्चित रूप से सम्पूर्ण मानवता के लिए घातक है और मार्क्स की इस मौलिक धारणा के विरुद्ध है कि अधिक शक्तियाँ मानव-विचारों और सत्ताओं का निर्माण करती हैं।



फ्रांसीसी श्रमिक संघवाद, श्रेणी समाजवाद, फेबियन समाजवाद, समष्टिवाद, अराजकतावाद : क्रान्तिकारी और दार्शनिक

(French Syndicalism, Guild Socialism, Fabian Socialism,
Collectivism, Anarchism : Revolutionary and Philosophical)

श्रमिक संघवाद (Syndicalism)

19वीं शताब्दी के अन्तिम वर्षों में फ्रांस के श्रमिक आन्दोलन से श्रमजीवी वर्गों के लिए एक नवीन सामाजिक सिद्धान्त का सूत्रपात हुआ जो श्रमिक संघवाद (Syndicalism) के नाम से प्रसिद्ध है। यह एक क्रान्तिकारी विचारधारा है जो शान्ति और विकासवाद दोनों सिद्धान्तों को अस्वीकार कर मजदूरों को तुरन्त सब प्रकार के बन्धनों से मुक्त कराना चाहती है। यह आन्दोलन औद्योगिक क्षेत्र में उद्योगपतियों के अधिकार के विरुद्ध ही नहीं, बल्कि राजनीतिक क्षेत्र में राज्य के हस्तक्षेप के विरुद्ध की है। अपने सारे सिद्धान्तों में यह समूहवादी व्यवस्था तथा समूहवादी राज्य दोनों का बिलकुल उल्टा है। समाजवाद और संघवाद में मुख्य भेद यह है कि जहाँ समाजवाद व्यवसायों का संचालन एवं स्वत्व राज्य को सौंप देना चाहता है वहीं संघवाद इसे मजदूर के हाथ में रखना चाहता है।

'सिन्डिकलिज्म' शब्द की उत्पत्ति फ्रांसीसी शब्द 'सिन्डिकेट' से हुई जिसका अर्थ है श्रमसंघ (Labour Union)। जब 19वीं शताब्दी की अन्तिम दशक में फ्रांस के श्रम-संघों के प्रमुख राष्ट्रीय संगठन में उग्रपंथियों तथा नरमपंथियों के दो भाग हो गए तब उन दोनों की विरोधी नीतियों के लिए 'क्रान्तिवादी सिन्डिकलिज्म' (Revolutionary Syndicalism) तथा 'सुधारवादी सिन्डिकलिज्म' (Reformist Syndicalism) शब्दों का प्रयोग किया जाने लगा। जब उस संगठन पर क्रान्तिवादी सिन्डिकलिस्टों का अधिकार हो गया, तो मजदूर-संघ की नीति केवल 'सिन्डिकलिज्म'

के नाम से प्रसिद्ध हुई।" भाषे जहाँ कहीं भी सिन्डीकलिज्म या सघवाद शब्द का प्रयोग किया जाएगा वहाँ उसका आशय क्रान्तिवादी सिन्डीकलिज्म से ही लिया जाना चाहिए। यद्यपि फ्रांस में आज भी 'सिन्डीकलिज्म' शब्द साधारण ट्रेड यूनियन आन्दोलन के लिए प्रयोग में आता है, किन्तु क्रान्तिकारी ट्रेड यूनियन आन्दोलन को ही 'सघवाद' (Syndicalism) कहना अधिक उपयुक्त होगा। सिद्धान्त रूप में इसे प्रेरणा देने वाले प्रोषा तथा कार्ल मार्क्स ये और अराजकतावादी दर्शन के कुछ-कुछ निवृत्त होने के कारण इसे अराजकतावादी सघवाद (Anarchy Syndicalism) भी कहते हैं। वस्तुतः इस विचारधारा का जन्म कुछ ऐसी परिस्थितियों में हुआ जो फ्रांस के इतिहास में भ्रष्टाचार, भ्रम्याय, शोषण तथा उत्पीड़न का युग कहा जाता है। भ्रष्ट प्रजातन्त्र के विरुद्ध अपनी आवाज उठाने के कारण इसे 'पतित प्रजातन्त्र का प्रतिशोधपूर्ण न्याय' (Anemesis of Corrupt Democracy) भी कहते हैं। सघवाद आदि से अन्त तक उग्र एवं क्रान्तिकारी है और आरम्भ से ही एक अराजनीतिक आन्दोलन होने के कारण यह राजनीति के सब रूपों तथा सब प्रकारों का खुले शब्दों में विरोध करता है।

धर्मिक सघवाद की विचारधारा वर्तमान काल में निष्प्राण है, परन्तु विभिन्न देशों के धर्मिक तथा अन्य क्रान्तिकारी दर्शन इसके प्रभाव से मुक्त नहीं रह सके हैं। सघवादी आन्दोलन फ्रांस में सर्वप्रथम सन् 1887 में शुरू हुआ और प्रथम महायुद्ध के पूर्व ही फ्रांस की लगभग आधे से अधिक ट्रेड यूनियनों, इस आन्दोलन के अधिकार क्षेत्र में आ गई। सन् 1887 तक बहुत से अराजकतावादी तत्त्व इन सघों में प्रवेश कर गए। लगभग 6 वर्ष बाद मगर मजदूर सघ (Federation de Bourses du Travail de France) नामक संस्था की स्थापना भी गई जो बहुत शीघ्र ही फ्रांस में मजदूर आन्दोलन का केन्द्र बन गई। दो वर्ष बाद सन् 1895 में सब सिन्डीकेटों ने अपना एक सघ बनाया जो केन्द्रीय धर्म सघ (Confederation Generale du Travail) अथवा C G T के नाम से प्रसिद्ध हुआ। इसने धर्मिकों की मुक्ति के लिए उन्हें संगठित करने और सघवादी विचारधारा को सारे देश में उस्ताहपूर्वक फैलाने का बीड़ा उठाया। इसने एक सघवादी नीति निर्धारित की जिसका अनुसरण कर सघवादी व्यवस्था का निर्माण करना सघवादियों का ध्येय था। यह सघ दो प्रकार की संस्थाओं का एक सम्मिलित रूप था जो सन् 1902 में मिलकर एक हो गई थीं। प्रथम प्रकार की संस्था में मजदूरों के अलग-अलग मजदूर सघों (Labour Syndicates) का समावेश था जिनकी संख्या फ्रांस में 100 के लगभग थी तथा दूसरी संस्था 'Bourse du Travail' थी जिसे सन् 1893 में मजदूरों के सार्वजनिक हितों की रक्षा करने के लिए धर्मिकों प्रकार के मजदूरों ने मिलकर स्थापित किया था। इस प्रकार सघवादी सिद्धान्त की सबसे महत्वपूर्ण विशेषता सबको छोटी से छोटी औद्योगिक इकाइयों में बिभाजित करना था ताकि सत्ता विकेंद्रित हो सके। इस केन्द्रीय मजदूर-सघ ने फ्रांस के मजदूरों का नेतृत्व किया और उन्हें यह ठोस कार्यक्रम दिया कि वे आम हड़ताल (General Strike) द्वारा समूहवादी धार्मिक

उपायो (Collectivist Constitutional Methods) को त्यागकर राज्य को उखाड़ फेंकने के लिए भीषण क्रान्ति करें। वस्तुतः यह सघ सारे फ्रांस की एक राष्ट्रीय सस्था (National Organisation) थी जिसके नेतृत्व में फ्रांसीसी मजदूर सघों ने शान्तिपूर्ण साधनों के स्थान पर वर्ग-सघर्ष का क्रान्तिकारी मार्ग अपना कर ब्रिटिश मजदूरों के विपरीत मार्ग पकड़ा।

श्रमिक सघवादी दर्शन

प्रथम, श्रमिक सघवाद एक मजदूर आन्दोलन है जिसे राजनीति में सक्रिय बनाने वाले भी मजदूर हैं। यह राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक, औद्योगिक सभी क्षेत्रों में मजदूरों को सम्पूर्ण सत्ता सौंपने का समर्थक है। यह एक ऐसा जन-आन्दोलन है जिसका मध्यमवर्गीय नेतृत्व और मध्यमवर्गीय समाजवाद दोनों से विरोध है। इसका आरोप है कि मध्यम वर्ग के लोगो का पूँजीपतियों से घनिष्ठ सम्बन्ध होता है और वे स्वयं पूँजीपति बनने के लिए प्रयत्नशील रहते हैं। समाजवाद के सभी रूप आलाक मध्यमवर्गीय बुद्धिजीवियों की देन हैं। इनका नेतृत्व श्रमिक वर्ग को पथ-भ्रष्ट कर सकता है।

दूसरे, राज्य श्रमीरों की सस्था (A Bourgeois Institution) है जो वर्ग-सहयोग का झूठा नारा लगा कर मजदूरों के हितों के प्रति उदासीन रहता है। राज्य पूँजीपतियों और सत्ताधारियों के हाथों का खिलौना बनकर अन्याय और शोषण की स्थायी बनाने के लिए प्रयत्नशील रहता है। वह किसी भी रूप में बहुलवादी समाज के विभिन्न हितों में समन्वय स्थापित नहीं कर सकता। ऐतिहासिक दृष्टिकोण से राज्य सदैव एकवर्गीय रहा है जिसने धनिकों और शक्ति सम्पन्नो का पक्ष लिया है। राज्य इसलिए भी विरोध का पात्र है कि वह उपभोक्ताओं के हितों का प्रतिनिधित्व करना है, उत्पादकों के हितों की चिन्ता नहीं करता। राज्य-कर्मचारी उन व्यक्तियों से घृणा करने लगते हैं जो उत्पादन-कार्यों में लगे हैं। नीकरशाही (Bureaucracy) जन-साधारण की आवश्यकताओं को नहीं समझती और जनता तथा श्रमिकों की माँगों के प्रति उसमें कोई सहानुभूति नहीं होती। पुनश्च, राज्य मध्यमवर्गीय सस्था है जिसमें मुट्ठीभर नौसिखिए राजनीतिक प्रसमतापूर्ण दल से शासन चलाते हैं। सघवादियों का राज्य के प्रति घोर विरोध का एक मौलिक कारण यह था कि राज्य का व्यवहार फ्रांसीसी मजदूरों के प्रति अत्यन्त शत्रुतापूर्ण और उद्योगतियों के साथ अधिक मैत्रीपूर्ण रहता था।

तीसरे, सघवाद उद्देश्य में अराजकतावादी होते हुए भी अराजकतावाद की स्थापना करना नहीं चाहता। वह लक्ष्य की ओर बढ़ने के लिए श्रमिकों को राजनीतिक दलों तथा लोकनन्त्रात्मक सस्थाओं में भाग लेने की प्रवृत्ति देता है। इस प्रकार यह अधिक उदार तथा सत्तावाद का विरोधी है। जहाँ अराजकतावाद केवल ऐच्छिक सघों की स्थापना चाहता है वहीं सघवादी समाज राज्य के स्थान पर श्रमिक सघों द्वारा श्रमिकों का शासन स्थापित करने के पक्ष में है।

चौथे, जैसा कि पूर्व वर्णन से स्पष्ट है, सघवाद वर्ग-संघर्ष में विश्वास करता

है। इसके अनुसार पूँजीपतियों और राज्य के विरुद्ध सधर्व सदैव जाँ रखना चाहिए ताकि श्रमिक जागरूक, चुस्त और सावधान रहें।

पाँचवें, सधवाद उद्देश्य की सिद्धि के लिए हिंसक क्रान्ति का समर्थक है। शान्तिपूर्ण और अहिंसक उपाय श्रमिक-चेतना को नष्ट करने वाले हैं। क्रान्ति और ग्राम हड़ताल की पुष्टि करते हुए भी यह युद्ध का उपदेश नहीं देता। युद्ध के जन्मदाता तो केवल पूँजीपति ही हैं। उनके पारस्परिक स्वार्थों की टकराहट से युद्ध का जन्म होता है। विश्व के श्रमिकों के उद्देश्य समान होते हैं अतः यह अनुचित है कि वे परस्पर रक्तपात करें। इसीलिए सधवादियों का दृष्टिकोण सेना-विरोधी है। प्रारम्भ से ही सेना का मुख्य कार्य राष्ट्र की रक्षा करना न होकर राष्ट्र के पूँजीपति वर्ग की रक्षण देना रहा है। युद्ध में सेना अन्तर्राष्ट्रीय साम्राज्यवादी हितों की पूर्ति करती है।

छठे, सधवाद के अनुसार ससदीय प्रणाली एक धोखा है, प्रमीरो के दिमाग की उपज है जिससे श्रमिकों का हित नहीं होता। यही एक ऐसी वैज्ञानिक प्रणाली है जो श्रमिकों की वर्ग-चेतना को मन्द कर उनमें पूँजीवादी मनोवृत्ति पैदा करती है। अनेक समाजवादी मन्त्री बनने पर समाजवादी नहीं रहते।

सातवें, राजनीतिक दलबन्दी गलत है क्योंकि उससे श्रमिकों के हितों का हनन होता है। राजनीतिक दलों में वर्ग-विशेष के ही नहीं बल्कि सभी प्रकार के लोग सम्मिलित होते हैं, अतः दल का संचालन कुछ गिने-चुने आलाक लोगो के हाथों में आ जाता है जिन्हें श्रमिकों से कोई सहानुभूति नहीं होती। श्रमिकों को दल के आधार पर कार्य न कर, वर्ग के आधार पर कार्य करना चाहिए। सधवाद किसी व्यवस्था को भी स्वीकार नहीं करता क्योंकि उसमें श्रमिकों का अधिनायकत्व वास्तव में एक दल का ही अधिनायकत्व है और इसीलिए जनता की सच्ची राजनीतिक स्वतन्त्रता प्राप्त नहीं है।

आठवें, राष्ट्रीयता की भावना त्याज्य है क्योंकि यह तो पूँजीपतियों तथा राज्य द्वारा अपनी स्वार्थ-सिद्धि के लिए उत्पन्न की जाती है। सत्तार के मजदूरों की लगभग समान समस्याएँ हैं। उनमें आपस में कोई विरोध नहीं है। 'मजदूरों की कोई मातृभूमि नहीं होती।' राष्ट्र-प्रेम की भावना एक मायाजाल है जो केवल एक ही वर्ग के हितों की रक्षा करता है।

नवें, प्रजातन्त्र हेय है क्योंकि यह वर्ग-सधर्व के प्रतिरूप है, अधमतापूर्ण शासन को प्रोत्साहित करता है तथा बहुमत के नाम पर इसमें छत-कपट का बोलबाला होता है। पूँजीपति धन के बल पर मत खरीदते हैं, अपने पिट्टुओं को सत्त में निर्वाचित करा लेते हैं और बहुमत के नाम पर सार्वजनिक जनता का गला घोटते हैं।

यह उल्लेखनीय है कि सधवादियों के अनुसार जब तक राज्य का अस्तित्व है तब तक अवसर भाने पर उसकी सेवाओं से लाभ उठाने में कोई आपत्ति नहीं होती चाहिए। विशेष व्यवस्थाओं में श्रमिक अपने लिए हितकारी कानून बनाने के प्रयत्नों में भागीदार बन कर कानूनों के निर्माण के लिए कार्य कर सकते हैं ताकि उनकी

सभाओं को कानूनी स्वीकृति मिल जाए और उन्हें ऐसे कार्य सौंप दिए जाएँ जैसे सावजनिक रोजगार कार्यालयों का संचालन तथा कारखानों सम्बन्धी कानून के क्रियान्वयन का निरीक्षण ।

अन्त में, श्रमिक सघवाद को सार रूप में प्रस्तुत करते हुए कहा जा सकता है कि यह एक ऐसा आन्दोलन है जो मजदूर-संगठनों द्वारा चलाया जाता है और जिसका उद्देश्य एक ऐसे नवीन समाज की रचना करना है जिसमें उत्पादन की पूँजीवादी प्रणाली को कोई स्थान नहीं होगा, श्रमिक सघों का उत्पादन के साधनों पर अधिकार होगा और कुछ उद्योगों की प्रबन्ध-व्यवस्था उनके द्वारा ही होगी । वितरण और उपभोग का विनियम भी उन्हीं के द्वारा किया जाएगा । सघवाद की यह एक सकारात्मक अवस्था कही जा सकती है । नकारात्मक दृष्टि से सघवाद राज्य का, राष्ट्रीयता और राष्ट्र-प्रेम का, सैन्यवाद का, ससदीय प्रणाली का, राजनीतिक दलों का, मध्यम वर्ग का और यहाँ तक कि सोवियत सघ के समाजवाद का भी विरोधी है । लेकिन राज्य का विरोध करते हुए भी अवसर घाने पर यह उद्देश्य-सिद्धि के लिए राज्य से लाभ उठाता है ।

सघवाद के साधन (Methods)

श्रमिक सघवादी राजनीतिक और सांविधानिक तरीकों में विश्वास नहीं रखते । श्रमिकों और पूँजीपतियों के हितों में समन्वय के कोई भी प्रयास उनकी दृष्टि में सफल नहीं हो सकते । राजनीतिक और सांविधानिक साधन श्रमिकों की वर्ग-चेतना का नाश करते हैं । क्रान्तिकारी उपाय ही उन्हें स्फूर्ति और जागृति प्रदान करते हैं तथा भीषण साकटों में डटे रहने के लिए प्रेरित करते हैं । हिंसक क्रान्ति में साथी होने के कारण मजदूरों में एकता बनी रहती है ।

श्रमिक सघवादियों का विश्वास प्रत्यक्ष कार्यवाही (Direct Action) में है । केवल श्रमिक सघ ही श्रमिक क्रान्ति के साधन बनने योग्य हैं । श्रमिक राजनीतिक दलों, ससदों आदि की सहायता के बिना ही स्वमेव हड़ताल द्वारा ही यदि मिल-मालिकों को मजदूरी बढ़ाने के लिए विवश कर दें तो यह प्रत्यक्ष कार्यवाही होगी । श्रमिक सघवादियों के अनुसार श्रमिक सघ क्रान्ति के यन्त्र हैं और उनसे अपेक्षा की जाती है कि भविष्य में वे स्वतन्त्र समुदायों के ढाँचे का कार्य करेंगे जिसकी रचना पूँजीवादी समाज के नष्ट हो जाने के बाद होगी ।

श्रमिक सघवादी प्रत्यक्ष कार्यवाही की नीति में हड़ताल (Strike), मन्द गति से काम करना (Cocauny), शान्तिपूर्ण तथा गुप्त ढंग से काम बिगाड़ना, गुप्त तोड़-फोड़ (Sabotage), बहिष्कार (Boycott), छाप (Label) आदि उपाय सम्मिलित हैं । हड़ताल पर सबसे अधिक बल दिया जाता है । इसका अर्थ मजदूरों का संगठित रूप से काम बन्द कर देना है । हड़तालें दो प्रकार की होती हैं—विशिष्ट (Particular) अथवा छोटी हड़तालें तथा आम या देश-व्यापी हड़ताल (General Strikes) । विशेष उद्योगों में तथा विशेष माँगों की पूर्ति के लिए प्रायः छोटी हड़तालें की जाती हैं । इनका क्षेत्र और उद्देश्य सीमित होता है । इन हड़तालों

का चरम उत्कर्ष देशव्यापी ग्राम हड़ताल में होता है। श्रमिकों को अपने लक्ष्य की प्राप्ति के लिए अन्त में ग्राम हड़ताल ही करनी पड़ेगी जिससे वर्तमान धार्मिक धोखेबाजों के चकाना नष्ट हो जाएगा तथा पूँजीपति श्रमिकों के पक्ष में सत्ता छोड़ने के लिए विवश हो जाएँगे। विशिष्ट धरवा छोटी हड़तालें अन्तिम और व्यापक हड़ताल के लिए एक प्रकार की तैयारी और प्रशिक्षण है। श्रमिक सघवाद के अनुसार हड़ताल का मूल्य उसकी ऊपरी सफलता से नहीं माँकना चाहिए क्योंकि विफल हड़ताल भी श्रमिकों की वर्ग-चेतना को सुदृढ़ बनाती है और पूँजीपतियों तथा राज्य के विरुद्ध तीव्र घृणा के भाव जाग्रत करती है।

श्रमिक सघवादियों ने भव गति से काम करने तथा गुप्त रूप से काम बिगाड़ने और गुप्त तोड़-फोड़ को भी श्रमिकों का प्रभावशाली हथियार माना है। जब तक ग्राम हड़ताल द्वारा पूँजीवाद और राज्य का विनाश न हो जाएँ। तब तक श्रमिकों को ध्वस एव तोड़-फोड़ की नीति अपनानी चाहिए। मिलों और कारखानों में तथा अन्यत्र तोड़-फोड़ और ध्वस का वही उद्देश्य है जो सैनिक युद्ध में छापामार युद्ध (Goursilla Warfare) का होता है। लेबल तथा बहिष्कार (Label and Boycott) का महत्त्व हड़ताल और तोड़ फोड़ से कम है। लेबल यह संकेत करता है कि वस्तु एक ऐसे कारखाने में बनाई गई है जिसमें श्रमिक सघ से काम लिया जाता है। जनता से यह प्रतीति की जानी चाहिए कि केवल श्रमिकों द्वारा संचालित धरवा नियन्त्रित कारखानों में निर्मित सामान ही खरीदा जाए जिस पर तत्सम्बन्धी धार धर्मोत् लेबल लगा हो। इससे पूँजीपतियों को हानि पहुँचेगी और श्रमिकों का कल्याण होगा। बहिष्कार का उद्देश्य वस्तुओं का परित्याग कर धरवा उन्हें न खरीद कर मिल मालिकों को नुकसान पहुँचाना है।

सघवादी समाज का चित्र

श्रमिक सघवादियों ने राज्य के उन्मूलन और क्रान्ति के बाद स्थापित होने वाले समाज को चित्रित करने में अधिक दिलचस्पी नहीं ली है। फिर भी पातुड (Patuad) तथा पूगे (Pouget) द्वारा लिखित पुस्तक 'How We Shall Bring About The Revolution' में भावी सघवादी समाज का कुछ चित्रण उपलब्ध है। इसके अनुसार सघवादी क्रान्ति के उपरान्त सघवाद का स्थायी और रचनात्मक कार्य प्रारम्भ होगा। इस महान् कार्य को श्रमिक संगठन (Syndicates) ही पूर्ण कर सकेंगे। प्रबन्ध के साधारण कार्य धोखेबाजों के हाथों में रहेंगे, उन्हीं के अधिकार में कारखानों के भवन, मशीनें और अन्य सामग्री रहेंगी, और वे ही उत्पादन का निर्देशन कार्य भी करेंगे। इस प्रकार उद्योगों के प्रबन्ध के लिए स्थानीय मजदूर सघ होंगे। नूतन समाज की सबसे छोटी इकाई (Cell) सिन्डीकेट होगी और एक ही व्यापार में काम करने वाले सभी कर्मचारी उसके सदस्य होंगे। कोई भी सिन्डीकेट धर्मोत् श्रमिक सघ किसी भी सामूहिक सम्पत्ति का अनन्य स्वामी (Exclusive Owner) नहीं होगा। वास्तव में यह समाज की सहमति से सम्पत्ति का प्रयोग करेगा। सिन्डीकेट का क्षेत्र समाज से सम्बन्ध वृक्ष और केन्द्रीय सघ (C.G.T.)

द्वारा रहेगा। सिण्डिकेटो के ऊपर नगर मजदूर सघ (City Trade Union Council Brouse du Travail) होगा जो स्थानीय हितों एवं देश के बीच सम्बन्धों की स्थापना करेगा। यह अपने क्षेत्र के आर्थिक जीवन से सम्बन्धित सभी प्रकार के आवश्यक आंकड़ एकत्रित करेगा, स्वयं को स्थानीय क्षेत्रों की आवश्यकताओं और साधनों से अवगत रखेगा, उत्पादित वस्तुओं का वितरण करेगा, विभिन्न स्थानीय क्षेत्रों में उत्पादित वस्तुओं के विनिमय तथा बाहर से कच्चे माल के आयात-प्रवन्ध करेगा। इस प्रकार केन्द्रीय राजनीतिक पद्धति का नाश होगा और उद्योग-केन्द्रीकरण की प्रवृत्तियों के दोष दूर होंगे।¹

इसके प्रतिरिक्त डाकघरों, रेलों, राजमार्गों आदि नैसी राष्ट्रीय सेवाओं का काम श्रमिकों के राष्ट्रीय तथा केन्द्रीय सघों को सौंपा जाएगा। स्थानीय संस्थाओं को प्राविधिक सूचना (Technical Information) और कुशल परामर्श देने के लिए अन्य राष्ट्रीय या केन्द्रीय सघ होंगे। अन्ततः एक ऐसी राष्ट्रीय या केन्द्रीय संस्था होगी (जिसका स्वरूप विद्यमान 'C G T' के समान होगा) जिसे सर्वमान्य व्यवहार के कार्यों का नियंत्रण करने का कार्य सौंपा जाएगा, जैसे पेनना तथा काय के घंटों की संस्था का निर्धारण, बच्चों, बूढ़ों और बीमारों की देखभाल, आदि।

५. पूर्वोक्त पुस्तक के लेखकों ने श्रमसचवादी समाज के सदस्यों के मानव विरोधी और समाज विरोधी कार्यों के विरुद्ध कतिपय अनुशासन सम्बन्धी दण्डों की आवश्यकता को स्वीकार किया है। किन्तु ये दण्ड राज्य का प्रतिरोधक अधिकार शक्ति की तुलना में सर्वथा भिन्न होंगे। 'मुनाफाखोरी' का बहिष्कार किया जाएगा और अतसी व्यक्तियों अथवा समाज की नयी व्यवस्था का विरोध करने वालों का निवासित कर दिया जाएगा। अपने किसी सदस्य के 'मानव विरोधी-कार्यों' के सम्बन्ध में प्रत्येक स्थानीय सघ को अपना नियंत्रण देने का अधिकार होगा। वह नैतिक दण्ड की आज्ञा दे सकेगा जो बहिष्कार के रूप में हो सकेगा। कुछ विशेष मामलों में अपराधी मजदूर सघों की सामान्य सभा (General Meeting) के सम्मुख प्रस्तुत किए जा सकेंगे जिसके द्वारा निर्वासन का दण्ड दिया जा सकता है। किन्तु अभिगुप्त का राष्ट्रीय मजदूर सघ के समक्ष और अन्त में जनरल ट्रेड यूनियन का केन्द्रीय समिति के समक्ष प्रपीत करने का अधिकार होगा। कुछ भाग्य अपराधों का नियंत्रण प्रत्यक्ष साक्षियों के आधार पर तत्कालिक न्याय द्वारा किया जाएगा। बन्दाग्रह तथा न्यायालय समाप्त कर दिए जाएंगे—क्यावि अपराध इस कारण बहुत कम हो जाएंगे कि दरिद्रता, असमानता तथा पूँजीवाद के दुष्प्रभावों से उत्पन्न समाज विरोधी कार्यों के लिए कोई अवसर नहीं मिलेगा। सामाजिक वातावरण के अच्छे बन जान से ऐसे अपराध भी बहुत कम हो जाएंगे जो प्रायः मनोवैज्ञानिक विवृतियाँ अथवा मानसिक रोगों के कारण होते हैं।²

1 *Laidler Social and Economic Movements, p. 298.*

2 कोकर *सांख्यिक राजनीतिक चिन्तन*, पृष्ठ 256-57.

सम सपवादी लेखक किसी प्रकार के विदेशी आक्रमण के विरुद्ध समुचित प्रतिरक्षा की आवश्यकता भी स्वीकार करते हैं। उनका स्पष्ट कथन है कि अम सपवादी नीति 'टॉलस्टाय द्वारा प्रचारित पद-त्याग और प्रतिरोधहीनता' की नहीं है, किन्तु प्रतिरक्षा प्रबन्ध आधुनिक राज्यों के वर्तमान प्रबन्धों से मूलतः भिन्न होंगे। न तो कोई वैतनिक सेना होगी और न ही आक्रमणकारी सज्जन संघ इस और न पहुँच बड़े परिणाम में गोला-बारूद या बन्दूक आदि। अम सपवादी समाज के विविध सिन्डीकेटों के पास अपनी स्वयंसेवक सेनाएँ रहेंगी जो आवश्यकतानुसार स्थानीय क्षेत्रों में शान्ति एवं व्यवस्था कायम रखने का कार्य करेंगी और कभी आवश्यकतावश अधिक व्यापक रूप से भी उनका प्रयोग किया जा सकेगा। कार्यात्मक स्वतन्त्रता प्राप्ति के पश्चात् जनता में इतना विवेक हो जाएगा कि वे अपनी धर्मित स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए यह भार स्वयं धारण करें।

अम सपवादी समाज के इस वर्णन के प्रसंग में यह नहीं भूलना चाहिए कि अधिकतर सपवादी लेखक समाज के भावी समूहन का चित्रण करना व्यर्थ और असामयिक मानते हैं। कुछ लेखकों ने स्थानीय मजदूर-संघों, रोजगार कार्यालयों और राष्ट्रीय मजदूर संघ के बीच विविध प्रकार के कार्यों का वितरण किया है। यह कार्य-विभाजन पातोद तथा धूने के अनुसार ही है। अन्तर केवल इतना है कि सार्वजनिक स्वास्थ्य तथा अन्य उपयोगी सेवाओं के सम्बन्ध से मजदूर संघों के कार्य का अधिक स्पष्टता से उल्लेख किया गया है। बाह्य आक्रमणों, अपराधों तथा विद्रोह के दमन के सम्बन्ध में साधारणतया कुछ भी नहीं कहा गया है।

अधिक सपवाद का आलोचनात्मक मूल्यांकन

यह धर्म सकीर्ण दर्शन है जो उत्पादकों के हितों की ही चिन्ता करता है, उपभोक्ताओं की नहीं। हिसक और आकस्मिक शान्ति का पोषक होने के कारण यह एक विनाशकारी विचार है। यह इस तथ्य की उपेक्षा करता है कि वर्तमान परिस्थितियों में अधिक वैज्ञानिक उपायों द्वारा भी सत्ता प्राप्त कर सकते हैं। 'घाम चुनाव' के अधिक दूर न रहने पर भी घाम हड़ताल की बात सोचना एकदम अनावश्यक है फिर यह भी निश्चित नहीं है कि हड़ताल सफल ही होगी। हड़ताल द्वारा अधिक पूँजीवादी व्यवस्था को ऋक्ष हो सकते हैं, पर यह भी सम्भव है कि अधिको में ही आपस में फूट पड़ जाए और अधिक सकट से बाध्य होकर वे हड़ताल तोड़ दें। राज्य भी अपनी शक्ति के बल पर बड़े से बड़ा आन्दोलन कुचल सकता है। सपवादी यह भी भूल जाते हैं कि असफल हड़ताल अधिकों में इतनी निराशा व्याप्त कर सकती है कि वे पूँजीपतियों के सामने आत्म-समर्पण करने में ही अपना जल समर्पें।

अधिक सपवाद अपने समाज का कोई स्पष्ट चित्रण नहीं करता। जब उद्देश्य ही अस्पष्ट है तो अधिकों की आशनाओं से सितवाड कर उन्हें एक उद्देश्यहीन पथ पर ले जाना उचित नहीं कहा जा सकता। पूँजीवाद को समाप्त करने के लिए

हड़ताल के अलावा जो दूसरे उपाय सुझाए गए हैं वे भी राष्ट्र के लिए घातक हैं। तोड़ फोड़ भ्रष्टाचार धीरे काम करने की नीति में राष्ट्र की आर्थिक हानि होगी। साथ ही पूँजीपतियों से अधिक उन मजदूरों का अहित होगा जिन्हें वस्तुओं के मूल्य बढ़ जाने पर अपनी ही निर्मित वस्तुओं के अधिक दाम चुकाने पड़ेंगे।

श्रमिक सघवाद का उद्देश्य समाज को छोटे छोटे सघों में संगठित कर उत्पादक वर्ग को शासन सत्ता सौंपना है। यह कार्य केवल राज्य की सहायता से ही सरलता और कुशलतापूर्वक सम्पन्न किया जा सकता है जबकि सघवादी दशन में राज्य के लिए कोई स्थान नहीं है। राज्य के अभाव में जब पग पग पर सघों में पारस्परिक संघर्ष होगा तो सबत्र भराजकता का बोलबाला हो जाएगा।

प्रजातान्त्रिक प्रणाली के विरोधी और अत्यधिक उग्र एवं क्रांतिकारी होने के कारण ही श्रमिक सघवाद अल्पकाल में ही मृत हो गया। सघवाद का शीघ्र अन्त इसलिए हुआ क्योंकि उसका 'दार्शनिक आधार स्पष्ट था उसके प्रतिपादकों का बौद्धिक स्तर साधारण था और उसका कोई रचनात्मक कार्यक्रम नहीं था।"

श्रमिक सघवाद बाह्य न होने पर भी महत्त्व की दृष्टि से सर्वथा अपेक्षणीय नहीं है। इसने श्रमिक आन्दोलन को पुनर्जीवित करने और उन सिद्धान्तों की याद दिलाने के लिए बहुत कुछ किया जिनके भूल जाने का खतरा था। इसने स्वतन्त्रता की खोज को पुनर्जीवित किया जो ससदीय समाजवाद के शासन में घुमिल पड़ती जा रही थी और बतलाया कि समाज के पुनर्निर्माण की आवश्यकता है, हमन के कारणों को मिटाना है मानव की रचना शक्ति को स्वतन्त्र करना है तथा उत्पादन और आधिक सम्बन्धों को विनियमित करने का नवीन उपाय खोजना है। लेडलर का मत है कि सघवादी आन्दोलन का समाजवादी विचारधारा पर महान् स्फूर्तिदायक प्रभाव पड़ा और इसके द्वारा ससदीय पद्धति की दुर्बलताओं पर प्रकाश डाला गया। सघवाद से एक नई समाजवादी विचारधारा के विकास को प्रेरणा मिली जिसे श्रेणी समाजवाद का नाम दिया जाता है।

फ्रांस में नवीन श्रम सघवाद एवं सघवाद का विदेशों में प्रभाव

(New Syndicalism in France and Influence of Syndicalism in other Countries)

फ्रांस में सकलित सघवाद के स्वरूप और उसकी नीति को प्रथम विश्वयुद्ध एवं युद्धोत्तर स्थिति में पर्याप्त मात्रा में प्रभावित किया और उसने अनेक क्रान्तिकारी परिवर्तन हुए। राष्ट्रीय श्रम सघ के अधिकांश सदस्यों ने अपनी सैनिक मनोवृत्ति को त्याग कर समाजवाद के साथ समझौता कर लिया और विभिन्न आर्थिक कार्यों में सरकार की सहयोग दिया। युद्ध समाप्त होने पर सामाजिक एवं आर्थिक संगठनों के कारण सघवाद के दो समूहों—नम दलीय राष्ट्रवादी बहुमत और उग्रपथी अल्पमत में द्वेष उत्पन्न हो जाने के कारण सम्बन्ध बिच्छेद हो गया। दोनों में मतभेद राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय नीतियों के बारे में था। यद्यपि दोनों ही इस

वात पर एकमत थे कि राजबन्दियों की मुक्ति हो, यूरोप की अनुदार प्रतिक्रिया का प्रातोचना हो और क्सी प्रतिक्रान्तिवादियों की सहायता के लिए फ्रांसीसी हस्तक्षेप की निन्दा हो, किन्तु इस प्रश्न पर दोनों में तीव्र मतभेद था कि क्सी साम्यवादियों के साथ सम्बन्ध स्थापित किया जाए। राष्ट्रीय मामलों में मतभेद बंधानिक स्वतन्त्रता की पुन स्थापना एवं जीवन-स्तर को उच्च बनाने की दृष्टि से उचित व्यवस्था करने के लिए सरकार पर दबाव डालने के उपायों के सम्बन्ध में थे। जनवरी, 1822 में फेडरेशन के दोनों पक्ष पृथक् हो गए। उग्रवादी दल ने अल्पमत में होने के कारण एक नए संगठन की रचना की जो 'संयुक्त मजदूरों का सामान्य संघ' (General Federation of United Labour—C G T U) के नाम से विख्यात हुआ। इस नवीन संघ ने साम्यवादी अन्तर्राष्ट्रीय, (Communist International) के क्रान्तिवादी सिद्धान्त को स्वीकार किया। एवं उसका सम्बन्ध नियमित रूप से साम्यवादी अन्तर्राष्ट्रीय में है। पुरानी सत्ताशक्तियों ने हर प्रकार के क्रान्तिकारी तरीकों का परित्याग कर दिया है। पुराने राष्ट्रीय मजदूर संघ (C G T) की नवीन नीतियों पर जूहो (Jouhaux), पेरौ (Perrot) एवं अन्य लोगों ने अपने व्याख्यानो तथा अलमारी लेखों में प्रकाश डाला है। इस नवीन आन्दोलन के दर्शन का विस्तृत विवरण मैक्सिम लेरोय (Maxime Leroy) ने अपनी पुस्तक 'Techniques Nouvelles du Syndicalism' में दिया है। इन लेखकों और विचारकों ने इस नवीन सिद्धान्त को प्राचीन सघवादी विचारों से अधिक व्यापक तथा रचनात्मक बतलाया है। नवीन सघवादी पुराने सघवादियों की निषेधात्मक और अव्यवहारिक नीतियों के स्थान पर रचनात्मक तथा सर्वाङ्गपूर्ण नीतियों की स्थापना करना चाहते हैं। ये हिंसा और अविनायकत्व की निन्दा करते हुए ही कहते हैं कि हिंसा में कुछ भी संबंधारपन नहीं है। हिंसा तो हर युग में उपद्रवकारियों के कार्यों का साधन रही है। हिंसा को विवेक से सीमित करना सम्भव नहीं है क्योंकि यह प्रावश्यक रूप से विवेकहीन और अनुदार होती है।

“नवीन सघवादियों ने उद्योगों के सहकारी नियन्त्रण के लिए ठोस प्रस्ताव प्रस्तुत किए हैं। फेडरेशन की समितियों ने उपभोक्ताओं, उत्पादकों के प्रतिनिधियों तथा सरकारी कर्मचारियों के संगठनों के सहयोग से सार्वजनिक और व्यक्तिगत उद्योगों के प्रबन्ध के लिए योजनाएँ तैयार की हैं। प्रत्येक सार्वजनिक स्वामित्व के अधीनस्थ उद्योग के प्रबन्ध के लिए योजना में तीन पक्षों का समान रूप से प्रतिनिधित्व स्वीकार किया गया है—(1) उत्पादनकर्ता अर्थात् समस्त हाथ से काम करने वाले तथा टैक्निकल अधिक, (2) उपभोक्ता एवं (3) जनता। व्यक्तिगत उद्योगों के लिए उन्होंने उद्योगपतियों और मजदूरों के संयुक्त प्रबन्ध की व्यवस्था की है। इन योजनाओं में सार्वजनिक और व्यक्तिगत दोनों प्रकार के उद्योगों में मजदूरों के हितों के अधिकार को यथावत् रखा गया है। तैरौन स्वीकार करता है कि प्रस्तावित योजना में हितों का स्थान सैद्धान्तिक रूप से उचित नहीं है क्योंकि इसका अर्थ है एक दल को उस निर्णय के विरोध का अधिकार देना जो किसी एक

स्वार्थी गुट ने नहीं बल्कि समस्त वर्गों के प्रतिनिधियों ने किया है। उसका कथन है कि इस योजना में हड़ताल उचित शक्ति के प्रयोग की रक्षा करने के बजाय इसलिए रखी गई है कि मजदूर वर्ग के, 'जो अपने को उस समय तक स्वतन्त्र नहीं मानता जब तक कि वह इस साधन के प्रयोग में स्वतन्त्र न हो, एक मौलिक विचार को सन्तोष प्राप्त हो।'¹

"यह नवीन संघवाद 4 शताब्दी पूर्व के वाल्डेक रूसों के विचार से मिलता-जुलता है। जूहो और वेराय की योजना में राज्य के मजदूर-संघों के निरीक्षण और उनके साथ सहयोग की अपेक्षा की जाती है। इस योजना में एक ओर तो शान्ति-व्यवस्था तथा व्यापिक शासन-समठन और दूसरी ओर राज्य की निरीक्षणालयक धार्मिक तथा सांस्कृतिक एजेन्सियों के बीच कार्य-विभाजन किया गया है, यद्यपि विभाजन की विधि प्रकाशित योजनाओं में स्पष्ट नहीं की गई है।"-----इस प्रकार मुडोत्तर सपवादी साधारण सामाजिक हितों और राजनीतिक सत्ता को महत्वपूर्ण स्थान देते हैं जिनसे इन हितों की रक्षा और उनका प्रतिनिधित्व होता है।"

नवीन संघवादियों की योजना क्या है और भावी संघवादी राज्य कैसा होगा, इसको भी कोकर ने संक्षेप में किन्तु अत्यन्त स्पष्टता से चित्रित किया है—

"सर्वप्रथम वे समस्त उद्योगों के ऊपर एक राष्ट्रीय तथा व्यापक रूप से प्रतिनिधि धार्मिक परिषद् (National Economic Council) की स्थापना करेंगे जिसका कार्य उत्पादन तथा वितरण की व्यवस्था के लिए सामान्य योजनाएँ तैयार करना और विविध उद्योगों की संचालन करने वाली संस्थाओं द्वारा प्रस्तावित प्रबन्ध सम्बन्धी नीतियों को स्वीकार या प्रस्वीकार करना होगा। दूसरे, वे राज्य का पुनर्गठन कर उसके कार्यों में सुधार करेंगे और धार्मिक सम्बन्धों में परिवर्तन द्वारा बल-प्रयोग के अवसरों को भी कम से कम कर देंगे। वे यह स्वीकार करते हैं कि नागरिकों के हितों में सर्वश्रेष्ठ होगा और इसलिए उनके विवादों के निर्णय के लिए न्याय-न्यायपते (Tribunals) तथा उन निर्णयों की कार्यान्वित करने के लिए दूसरी संस्थाएँ होगी जो आवश्यकता पड़ने पर बल-प्रयोग कर सकेंगी। सैनिक सुरक्षा तथा बौद्धिक सम्बन्धों की व्यवस्था के लिए राज्य की भी आवश्यकता होगी, किन्तु भावी सपवादी राज्य का सबसे महत्वपूर्ण कार्य एक ओर तो सामूहिक हितों के प्रतिनिधियों को चुनकर उत्पादन की व्यवस्था में योगदान देना होगा और दूसरी ओर जनता को कल्याण, कलात्मक अभिव्यक्ति एवं शिक्षा के साधन प्रदान कर नाना प्रकार के धन्येयण, धनुसन्धान आदि की प्रोत्साहन देना होगा। इस प्रकार राज्य अपने समस्त कानूनों एवं सेवाओं द्वारा नवीन कार्य आरम्भ करने, धन्येयण करने तथा धार्मिक क्षेत्रों में नवीन परम्परा स्थापित करने में प्रोत्साहन देगा और इसमें वह उसी उत्साह से कार्य करेगा जिस उत्साह से परम्परागत राज्य स्वतन्त्रता तथा नवीनता के दमन में लिए कार्य करता है। वह प्रतिबन्ध सगाने के स्थान पर मार्गदर्शन करेगा

और उसका व्यवस्थापन (Legislation) प्रादेशात्मक होने के स्थान पर प्रबोधन का रूप लेगा।"

सघवादी विचारक (Syndicalist Thinkers)

बस तो सघवादी सिद्धान्तों तथा योजनाओं के प्रतिपादक अनेक विचारक हुए हैं और अनेक लोगों ने व्यावहारिक क्षेत्र (Practical Field) में इस आन्दोलन का नेतृत्व किया है, किन्तु इनमें वे लोग जिन्हें इसकी सफलता का पूरा श्रेय है, सोरल (Sorel) और पिलोटेयर (Pelloutier) हैं। फ्रांस के बाहर भी सघवाद का प्रचार हुआ था और प्रसिद्ध विचारक लैगार्डी (Lagarde) तथा बर्थ (Berth) के अतिरिक्त इटली में मालत्सता (Malatesta), अमेरिका में डेलियोन (Delcon), स्पेन में डुरुत्ति (Durutti) तथा चायरलैण्ड में कोनोल्ली (Conolly) आदि कुछ ऐसे विदेशी विचारक भी थे जिन्होंने सघवादी सिद्धान्त तथा आन्दोलन दोनों में सक्रिय योग दिया था।

पिलोटेयर (Pelloutier)—यह सघवादी आन्दोलन के जन्मदाताओं में से था और सघवादी सिद्धान्त के विषय में अधिक सिखने की अपेक्षा इसने सघवादी आन्दोलन को फ्रांस तथा यूरोप में सबल बनाने के लिए जी-तोड़ प्रयत्न किया था। केन्द्रीय धमसघ (CGT) की स्थापना केवल ही के प्रयासों से हुई थी। पिलोटेयर किसी भी ससदीय प्रणाली में विश्वास नहीं करता था। उसकी बुढ़ चारणा थी कि मजदूर लोग अपना भाग्य अपने समुक्त भ्रम तथा प्रयत्नों द्वारा ही उन्नत कर सकते हैं। इसके लिए उन्हें राष्ट्र के अन्य लोगों से मिलकर काम करने की आवश्यकता नहीं क्योंकि देश की राजनीति में भाग लेना उनके अपने ही हित में अच्छा नहीं होगा। अतः उन्हें चाहिए कि वे मिलकर मजदूर-सघ स्थापित करें और अपनी स्थिति को उन्नत बनाने के लिए पारस्परिक सहयोग करें।

सोरल (Sorel, 1847-1922)—सोरल श्रमिक-वर्ग का लेखक होते हुए भी स्वयं श्रमिक नहीं था। उसका शिक्षण एक पॉलिटेक्निक स्कूल में हुआ और उसने 25 वर्ष तक एक सरकारी इन्जीनियर के रूप में काम किया। वह इन्जीनियर से अधिक विचारक था और 25 वर्ष के लम्बे इन्जीनियरिंग जीवन में तपाकयित उच्च वर्ग (So-called Bourgeoisie) के लोगों के सम्पर्क में आने से उसमें उनके प्रति तीव्र आक्रोश और घृणा की भावना उत्पन्न हो गई। उसे काल मानस की विचारधारा के वैज्ञानिक स्वरूप के कारण मानसवाद में रुचि उत्पन्न हुई। किन्तु सन् 1899 में उसने समाजवाद को त्याग दिया और बहु एकदम सघवाद (Syndicalist) बन गया। यद्यपि सोरल ने सघवादी आन्दोलन में कभी भाग नहीं लिया तथापि उसने लैगार्डले (Lagarde) के समान रूप से यह घोषणा की कि उन्हें श्रमिक वर्ग को कुछ सिखाना नहीं है बल्कि उनसे कुछ सीखना है, फिर भी सोरल और सघवाद को एक रूप मानने की एक प्रवृत्ति बन गई। सोम्वार्ट का यह कहना सही है कि यदि और कहीं नहीं तो सघवाद में हमें 'सोरलवाद' के लक्षण उपलब्ध होते हैं। सोरल की प्रसिद्ध रचना 'Reflection of Violence' एक ऐसी पुस्तक है

जिसमें वह प्रजातन्त्र तथा मध्यम वर्ग के लोगों के प्रति अपनी उदासीनता प्रकट करता है। एक विचारक के रूप में वह बुद्धिवाद तथा विचारवाद दोनों का विरोधी था और इसी कारण मुसोलिनी ने उसे 'फासिज्म का उत्प्रेरक' कहा है।

सोरल का मत था कि मार्क्स के सिद्धान्त को संघवादी सिद्धान्त के बिना और संघवादी सिद्धान्त को मार्क्स के बिना नहीं समझा जा सकता। सोरल ने राज्य की पूर्ण रूप से अवहेलना की। वह राजनीतिक कार्यों से कोई लाभ नहीं सम्भलता था चाहे उनके द्वारा श्रमिकों का राज्य पर पूर्ण नियन्त्रण स्थापित हो जाए। उसका मुख्य उद्देश्य उद्योगों में स्वशासन स्थापित करने के लिए श्रमिक वर्ग का संगठन करना था। इस संगठन को वह राज्य से पृथक् रखना चाहता था जिसको राजनीतिक मामलों में कोई भाग नहीं लेना था। वह राज्य को नष्ट कर एक नया सामाजिक ढाँचा स्थापित करना चाहता था जिसमें स्वतन्त्र श्रमिक वर्गों का अस्तित्व होना था। क्रोकर के अनुसार, "सोरल के समस्त लेखों एवं ग्रन्थों में राजनीतिक कार्यों की व्यर्थता तथा इस प्रजातान्त्रिक विश्वास की असत्यता प्रकट की गई है कि मानव हितों में ऐसी मौलिक एकता है जो पूँजीवादी समाज के विविध श्रमिक वर्गों के परस्पर विरोधी हितों में सामंजस्य स्थापित कर सकती है।"

सोरल का विश्वास था कि सामाजिक वर्गों में सांस्कृतिक और श्रमिक भेद होते हैं। प्रत्येक वर्ग अपने स्वयं की सामाजिक विशेषताओं, स्वयं के नैतिक मान्यों तथा साधनों का विकास करता है। यही वर्ग इस कार्य के लिए राज्य का प्रयोग करता है और सैनिक शक्ति तथा निर्वाचन के हथकण्डों द्वारा राज्य पर अपना नियन्त्रण कर राज्य के मध्यम से श्रमिक वर्ग पर अपना नियन्त्रण स्थापित करता है। राज्याधिकार मध्यम वर्ग के हाथों से निकल कर मजदूर वर्ग के हाथ में आ जाने से मजदूर वर्ग को कोई लाभ नहीं होगा क्योंकि राज्य मजदूर-वर्गीय शासन के तनिक भी उपयुक्त नहीं है। राज्य के स्थान पर एक ऐसा नया सामाजिक ढाँचा प्रस्थापित करना उचित है जो मजदूर वर्ग के विशेष गुणों के अनुकूल हो। यह नवीन सामाजिक ढाँचा श्रमिक कार्यों के अनुसार होना चाहिए। शासकीय मजदूर-सर्वो प्रथम मूल्यमनो को प्रत्येक व्यवसाय के मजदूरों को मान्यता प्राप्त करनी चाहिए। मजदूरों को केवल अधिक मजदूरी, काम करने का कम समय और अधिकतर परिस्थितियों के लिए ही प्रयत्नशील नहीं होना चाहिए प्रत्युत उद्योगों को अपना समझकर उनके प्रशासन और उनकी व्यवस्था में भाग लेना चाहिए। इस तरह के द्वीय राजनीतिक ढाँचा समाप्त हो जाएगा तथा समस्त उद्योगों के मासिक मजदूर स्वयं हो जाएंगे जिससे मजदूरों को अपनी रचनात्मक प्रवृत्तियाँ उजागर करने और उनका विकास करने का पूर्ण अवसर प्राप्त होगा।

उद्देश्य प्राप्ति के लिए हिंसा का रहस्यमय सिद्धान्त (A Mystical Theory of Violence) तथा पूँजीवाद का उन्मूलन करने के लिए आम हड़ताल (General Strike) सोरल की शिक्षाओं का महत्वपूर्ण तत्त्व है। सोरल ने संघवादी हड़ताल का प्रस्तावनात्मक पक्ष की विशेष व्याख्या की थी। उसने अपनी पुस्तक 'Reflection on

और उसका व्यवस्थापन (Legislation) आदेशात्मक होने के स्थान पर प्रबोधन का रूप लेगा ।”

संघवादी विचारक (Syndicalist Thinkers)

वैसे तो संघवादी सिद्धान्तों तथा योजनाओं के प्रतिपादक अनेक विचारक हुए हैं और अनेक लोगो ने व्यावहारिक क्षेत्र (Practical Field) में इस आन्दोलन का नेतृत्व किया है, किन्तु इनमें वे लोग जिन्हें इसकी सफलता का पूरा श्रेय है, सोरल (Sorel) और पिलोटेयर (Pelloutier) हैं। फ्रांस के बाहर भी संघवाद का प्रचार हुआ था और प्रसिद्ध विचारक लैगार्डी (Lagarde) तथा बर्थ (Berth) के प्रतिरिक्त इटली में मालास्ता (Malatesta), अमेरिका में डेलियोन (DeLeon), स्पेन में डुरुति (Durutti) तथा आयरलैण्ड में कोनोल्ली (Conolly) आदि कुछ ऐसे विदेशी विचारक भी थे जिन्होंने संघवादी सिद्धान्त तथा आन्दोलन दोनों में सक्रिय योग दिया था।

पिलोटेयर (Pelloutier)—यह संघवादी आन्दोलन के जन्मदाताओं में से था और संघवादी सिद्धान्त के विषय में अधिक लिखने की अपेक्षा इसने संघवादी आन्दोलन को फ्रांस तथा यूरोप में सबल बनाने के लिए जी-तोड़ प्रयत्न किया था। केन्द्रीय अमसघ (CGT) की स्थापना केवल इन्हीं के प्रयासों से हुई थी। पिलोटेयर किसी भी संसदीय प्रणाली में विश्वास नहीं करता था। उसकी दृढ़ धारणा थी कि मजदूर लोग अपना भाग्य अपने संयुक्त अम तथा प्रयत्नों द्वारा ही उन्नत कर सकते हैं। इसके लिए उन्हें राष्ट्र के अन्य लोगों से मिलकर काम करने की आवश्यकता नहीं क्योंकि देश की राजनीति में भाग लेना उनके अपने ही हित में अच्छा नहीं होगा। अतः उन्हें चाहिए कि वे मिलकर मजदूर-संघ स्थापित करें और अपनी स्थिति को उन्नत बनाने के लिए पारस्परिक सहयोग करें।

सोरल (Sorel, 1847-1922)—सोरल श्रमिक-वर्ग का लेखक होते हुए भी स्वयं श्रमिक नहीं था। उसका शिक्षण एक पॉलिटेक्निक स्कूल में हुआ और उसने 25 वर्ष तक एक सरकारी इंजीनियर के रूप में कार्य किया। वह इंजीनियर से अधिक विचारक था और 25 वर्ष के लम्बे इंजीनियरिंग जीवन में तथाकथित उच्च वर्ग (So-called Bourgeoisie) के लोगों के सम्पर्क में आने से उसमें उनके प्रति तीव्र आक्रोश और घृणा की भावना उत्पन्न हो गई। उसे कार्ल मार्क्स की विचारधारा के वैज्ञानिक स्वरूप के कारण मानसंवाद में रुचि उत्पन्न हुई। किन्तु सन् 1899 में उसने समाजवाद को त्याग दिया और वह एकदम संघवादी (Syndicalist) बन गया। यद्यपि सोरल ने संघवादी आन्दोलन में कभी भाग नहीं लिया तथापि उसने लेगार्डेल्ले (Lagarde) के समान रूप से यह घोषणा की कि उन्हें श्रमिक वर्ग को कुछ सिखाना नहीं है बल्कि उनसे कुछ सीखना है, फिर भी सोरल और संघवाद को एक रूप मानने की एक प्रवृत्ति बन गई। सोम्वार्ट का यह कहना सही है कि यदि और कहीं नहीं तो संघवाद में हमें ‘सोरलवाद’ के लक्षण उपलब्ध होते हैं। सोरल की प्रसिद्ध रचना ‘Reflection of Violence’ एक ऐसी पुस्तक है

जिसमें वह प्रजातन्त्र तथा मध्यम वर्ग के लोगों के प्रति अपनी उदासीनता प्रकट करता है। एक विचारक के रूप में वह बुद्धिवाद तथा विचारवाद दोनों का विरोधी था और इसी कारण मुसोलिनी ने उसे 'फासिज्म का उत्थरेक' कहा है।

सोरल का मत था कि मार्क्स के सिद्धान्त को सघवादी सिद्धान्त के बिना और सघवादी सिद्धान्त को मार्क्स के बिना नहीं समझा जा सकता। सोरल ने राज्य की पूर्ण रूप से अवहेलना की। वह राजनीतिक कार्यों से कोई लाभ नहीं सम्पन्न था चाहे उनके द्वारा श्रमिकों का राज्य पर पूर्ण नियन्त्रण स्थापित हो जाए। उसका मुख्य उद्देश्य उद्योगों में स्वशासन स्थापित करने के लिए श्रमिक वर्ग का संगठन करना था। इस संगठन को वह राज्य से पृथक् रखना चाहता था जिसकी राजनीतिक मामलों में कोई भाग नहीं लेना था। वह राज्य को नष्ट कर एक नया सामाजिक ढाँचा स्थापित करना चाहता था जिसमें स्वतन्त्र धार्मिक वर्गों का अस्तित्व होना था। कोकर के अनुसार, "सोरल के समस्त लेखों एवं ग्रन्थों में राजनीतिक कार्य की व्यर्थता तथा इस प्रजातान्त्रिक विश्वास की असत्यता प्रकट की गई है कि मानव हितों में ऐसी मौलिक एकता है जो पूँजीवादी समाज के विविध धार्मिक वर्गों के परस्पर विरोधी हितों में सामंजस्य स्थापित कर सकती है।"

सोरल का विश्वास था कि सामाजिक वर्गों में सांस्कृतिक और धार्मिक भेद होते हैं। प्रत्येक वर्ग अपने स्वयं की सामाजिक विशेषताओं, स्वयं के नैतिक मान्यों तथा साधनों का विकास करता है। सभी वर्ग इस कार्य के लिए राज्य का प्रयोग करता है और सैनिक शक्ति तथा निर्वाचन के हथकण्डों द्वारा राज्य पर अपना नियन्त्रण कर राज्य के माध्यम से श्रमिक वर्ग पर अपना नियन्त्रण स्थापित करता है। राज्याधिकार मध्यम वर्ग के हाथों से निकल कर मजदूर वर्ग के हाथ में आ जान से मजदूर वर्ग को कोई लाभ नहीं होगा क्योंकि राज्य मजदूर-वर्गीय शासन के तनिक भी उपयुक्त नहीं है। राज्य के स्थान पर एक ऐसा नया सामाजिक ढाँचा प्रस्थापित करना उचित है जो मजदूर-वर्ग के विशेष गुणों के अनुकूल हो। यह नवीन सामाजिक ढाँचा धार्मिक कार्यों के अनुसार होना चाहिए। शासकीय मजदूर-सर्गों प्रथम मूल्यों को प्रत्येक व्यवसाय के मजदूरों को मान्यता प्राप्त करनी चाहिए। मजदूरों को केवल अधिक मजदूरी, काम करने का कम समय और अधिकतर परिस्थितियों के लिए ही प्रयत्नशील नहीं होना चाहिए प्रत्युन् उद्योगों को अपना समझकर उनके प्रशासन और उनकी व्यवस्था में भाग लेना चाहिए। इस तरह के द्वीय राजनीतिक ढाँचा समाप्त हो जाएगा तथा समस्त उद्योगों के मौलिक मजदूर स्वयं हो जाएँगे जिससे मजदूरों को अपनी रचनात्मक प्रवृत्तियाँ उजागर करने और उनका विकास करने का पूर्ण अवसर प्राप्त होगा।

उद्देश्य प्राप्ति के लिए 'हिंसा का रहस्यमय सिद्धान्त' (A Mystical Theory of Violence) तथा पूँजीवाद का उन्मूलन करने के लिए ग्राम हड़ताल (General Strike) सोरल की शिक्षाओं का महत्वपूर्ण तत्त्व है। सोरल ने सघवादी हड़ताल का प्रेरणात्मक पक्ष की विविष्ट व्याख्या की थी। उसने अपनी पुस्तक 'Reflection on

समझता, बल्कि उनकी प्रत्यक्षदृष्टि (Intuition) पर अधिक बल देता है। सोरस का यह प्रत्यक्षदृष्टि सिद्धान्त (Theory of Intuition) बर्गसन (Bergson) से प्रभावित है और इस प्रकार 'माक्सवाद', 'फासिज्म' तथा 'बर्ग सोनियज्म' आदि के अनेक विचार जो 'उत्पादकों के साम्राज्यवाद' (Imperialism of the Producers) के समर्थक हैं, सोरस सघवादी सिद्धान्त में सम्मिलित हो गए हैं। डिवाइन (Devine) के अनुसार सोरस ने माक्स से प्रारम्भ करके बर्गसन पर प्रभाव किया है। अपने समस्त अन्तिम प्रयोगों में सोरस ने अपने विचारों को बर्गसन के दर्शन से समन्वित करने का प्रयत्न किया है किन्तु अपने समस्त जीवन में उसने माक्स की भावना को सही माना है। यह सन्देहास्पद है कि माक्स की भावना तथा बर्गसन की भावना में कोई सम्बन्ध है। ऐसा प्रतीत होता है कि सोरस ने माक्स की भावना का अर्थ मनमाने ढंग से लगाकर दोनों में सम्बन्ध स्थापित कर दिया है।

श्रेणी समाजवाद (Guild Socialism)

श्रेणी समाजवाद, समाजवाद का अग्रणी सस्कृष्ट है। सन्दन की परम्पराओं के अनुकूल यह एक मध्यवर्गीय विचारधारा (Middleway current) है जो न अग्रणी फेबियनवाद की तरह आवश्यकता से अधिक उदार है और न फ्रांसीसी सघवाद की भाँति आवश्यकता से अधिक क्रान्तिकारी एवं उग्र है। श्रेणी समाजवाद को अग्रणी फेबियनवाद और फ्रांसीसी सघवाद का 'बुद्धिजीवी शिशु' कहा जाता है।¹ फेबियनवाद (Fabianism), जिसमें समष्टिवाद (Collectivism) के सिद्धान्तों का भी समावेश है, अनेक अग्रणी को आकर्षित करने में असफल रहा और श्रम सघवाद अग्रणी के स्वभाव के अनुकूल नहीं था। अतः अग्रणी राजनीतिक मनोवृत्ति ने पारस्परिक समष्टिवाद या समूहवाद और मजदूर-सघवाद के बीच का मार्ग प्रपन्नाया। समष्टिवाद और श्रम-सघवाद के मेल से एक नए सिद्धान्त की रचना की गई जो श्रेणी समाजवाद (Guild Socialism) के नाम से प्रसिद्ध हुआ। श्रेणी समाजवादियों ने मजदूर सघों के आधार पर भविष्य में उद्योगों का संगठन करना निश्चित किया। उनका कथन था कि 'मजदूर सघ उसी प्रकार आधुनिक उद्योगों को प्रभुप्रेरित करेगा जिस प्रकार मध्यकालीन गुण कलाओं और दस्तकारियों की रक्षा करते थे। इस प्रकार श्रेणी समाजवाद का उद्देश्य उपभोक्ताओं और उत्पादकों की लोकतन्त्रात्मक अधिकार-शक्ति को राज्य-नियन्त्रण में सौंपना है।'² इस विचारधारा का प्रमुख उद्देश्य वस्तुतः मध्ययुगीन श्रेणी-सघों की व्यवस्था (Mediaeval Guild System) को वर्तमान समाज में पुनर्जीवित करना है।

श्रेणी समाजवाद के सिद्धान्त का प्रतिपादन अग्रणी विद्वानों ने 20वीं शताब्दी की प्रथम तथा द्वितीय दशक में किया। इसके आधारभूत सिद्धान्तों का विवेचन

1 Rockaw : Contemporary Politics and Thought in Old England, p. 150.

2 Joad : op cit., p. 74

Violence' मे घाम हड़ताल के 'कल्पना (Myth) सम्बन्धी' मूल्य पर अधिक बल दिया था। उसका मत था कि प्रत्येक प्रभावकारी सामाजिक भान्दोलन की अपनी 'कल्पना' होती है। दृढ़ बने रहने तथा वीरोचित कार्यों को करने के लिए जनता को किसी वांछनीय लक्ष्य के व्यावहारिक अथवा वैज्ञानिक प्रदर्शन से प्रोत्साहन प्राप्त नहीं होता, यह केवल उसकी कल्पना को उत्तेजित करने होता है। सोरल ने इतिहास से उदाहरण देकर यह सिद्ध किया कि किस प्रकार सामाजिक कल्पनाओं (Myths) ने धार्मिक अवस्थाओं का, जो कभी प्राप्त नहीं हो सकती, सुन्दर चित्र प्रस्तुत कर और लोगों की भावना पर प्रभाव डालकर अनेक महत्वपूर्ण परिणाम प्राप्त किए हैं और मानव आचार-विचार को एक नूतन दिशा दी गई है। सोरल ने सामान्य हड़ताल पर इस दृष्टि से विचार करने के प्रयत्न की निन्दा की कि वह भावी इतिहास का रूप कहीं तक से सकेगी और वह कहीं तक सम्भव हो सकेगी। उसका कथन था कि उसके विरोधी जो कुछ भी सिद्ध करना चाहते हैं उसे हम मान सकते हैं, परन्तु इससे इस सिद्धान्त के महत्त्व में किसी प्रकार की कमी नहीं आ सकती, हालांकि विरोधी समझते हैं कि उन्होंने उसका खण्डन कर दिया है।¹ "ऐसा प्रतीत होता है कि प्रतिक्रिया सघवादियों ने एक प्रभावशाली सामाजिक कल्पना (Myth) का मे सोरल के हड़ताल के विचार में कोई मूल्यवान् तथ्य नहीं रखा, किन्तु वे इस बात से सहमत थे कि हड़ताल का प्रभाव उसके तात्कालिक व्यावहारिक परिणामों से नहीं जाना जा सकता।"

सक्रिय सघवादियों के विचार में तोड़-फोड़ अथवा ध्वंस (Sabotage), बहिष्कार और हिंसा औद्योगिक सघर्ष के उचित अस्त्र थे। सोरल एवं अन्य व्यावहारिक नेताओं ने आचारखत्या सर्वहारा-वर्ग के हितसम्पन्न कार्यों का समर्थन किया जिनमें सम्पत्ति-विनाश भी शामिल है। उन्होंने बल प्रयोग के ऐसे समस्त रूपों को प्रोत्साहित किया जो अन्तिकारी आम-हड़ताल के प्रति पूँजीपतियों अथवा सरकार के विरोध को नष्ट करने के लिए आवश्यक प्रतीत हो। उनकी मान्यता थी कि चूँकि मजदूरों और उद्योगपतियों के बीच सघर्ष चालू है, अतः उन्हें युद्ध के नैतिक मानकों का प्रयोग करना चाहिए। सोरल को प्रतीत होता था कि शारीरिक बल-प्रयोग मनुष्य को ऊँचा उठाता है और उनमें वीरता, साहस तथा धारम-सम्मान उत्पन्न करता है।

सोरल का कहना था कि सघवादी समाज की व्यवस्था तथा स्वरूप की कल्पना किन्हीं तर्कों अथवा सिद्धान्तों के आधार पर नहीं की जा सकती, बल्कि वह एक ऐसा समाज होगा जिसकी स्थापना मजदूर लोग बिना सोचे-विचारे अपने आप कर लेंगे। जब मजदूर लोग अपनी हड़ताल द्वारा राज्य का विनाश करेंगे, तब समाज की अन्तिम रूपरेखा निश्चित करने का अधिकार भी उन्हीं को होना चाहिए। इस कार्य के लिए वह मजदूरों में अधिक बुद्धि तथा विवेक का होना आवश्यक नहीं

सर्वप्रथम ए जी पेंटी (A G Penty) जो एक शिल्पी था, ए आर ओरेज (A R Orage) जो अध्यापक, पत्रकार तथा दार्शनिक निबन्धकार था और एस जी हॉब्सन (S G Hobson) जो पत्रकार तथा वक्ता था, के लेखों में मिलता है। ये तीनों सर्वप्रथम फ़ैबियन सोसायटी और स्वतन्त्र मजदूर पार्टी के सदस्य थे। ये समस्याएँ निरन्तर केन्द्रीभूत राजनीतिक समाजवाद पर बल देती रहीं, अतः इन विचारकों ने उनसे अपना सम्बन्ध विच्छेद कर लिया। श्रेणी समाजवाद का बुनियादी विकास पेंटी की पुस्तक 'The Restoration of the Guild System' की प्रेरणा से हुआ जिसका प्रकाशन सन् 1906 में हुआ था। पेंटी का दृष्टिकोण मध्यकालीन था और वह आधुनिक औद्योगिक प्रणाली से बहुत घृणा करता था। उसका यह विश्वास था कि आधुनिक औद्योगिक प्रणाली ने हर प्रकार के कलात्मक और रचनात्मक कार्य को असम्भव कर दिया है। वह शीघ्र ही इस परिणाम पर पहुँच गया कि समाजवादियों के पास इसका कोई समाधान नहीं है क्योंकि वे मजदूरों को आर्थिक लाभ पहुँचाने पर ही अधिक जोर दे रहे थे एवं उस स्वाभाविक तथा रचनात्मक प्रवृत्ति को पुनर्जीवित करने के लिए उनके पास कोई योजना नहीं थी जिसे आधुनिक तरीकों के प्रति सूक्ष्म भ्रम विभाजन ने नष्ट कर दिया है। पेंटी ने अपनी पुस्तक में यह स्पष्ट किया कि समाज में सौन्दर्यात्मकता (Aesthetism) और भावुकता (Sentimentality) का भी विकास हो सकता है यदि आधुनिक औद्योगिक व्यवस्था न रहे, अर्थात् वर्तमान शोषण की प्रवृत्ति समाप्त हो जाए और मजदूरों को उद्योगों में स्वायत्तता प्राप्त हो जाए। उसने यह प्रतिपादित किया कि मध्यकालीन शिल्पकला को पुनर्जीवित किया जाए। यद्यपि आधुनिक उद्योगवाद के दोषों से इनकार नहीं किया जा सकता था तथापि पेंटी द्वारा प्रस्तावित दस्तकारी की योजना को न तो सम्भव समझा गया और न वांछनीय ही। वह आधुनिक स्थितियों के अनुकूल नहीं थी। पेंटी के विचारों को और ब्रिटेन की जनता आकर्षित अवश्य हुई, किन्तु अपनी अधिक आदर्शात्मकता के कारण उसके विचार लोकप्रियता अर्जित न कर सके। पेंटी के विचार जोड (Joad) के अनुसार श्रेणी-समाजवाद के प्रचार की कोरी आदर्शवादी अव्यवस्था का प्रतिनिधित्व करते हैं। वास्तव में यह स्वाभाविक था कि गिल्ड की धारणा को जब तक व्यावहारिक रूप नहीं दिया जाता तब तक उसे कार्यान्वित करने की दिशा में कोई कदम नहीं उठाए जा सकते थे।

पेंटी के विचारों को आधुनिक राजनीतिक एवं आर्थिक स्थितियों के अनुकूल बनाने का श्रेय ओरेज के साथ साथ हॉब्सन ने प्राप्त किया। ओरेज व हॉब्सन ने 'न्यू एज' नामक पत्रिका द्वारा सन् 1912 में प्रकाशित लेखों में आधुनिक पूँजीवाद तथा अपने समय के राष्ट्रीय सम्प्रदाय के केन्द्रीकरण का विरोध किया और राष्ट्रीय गिल्डों की विस्तृत योजना प्रस्तुत की जो आधुनिक काल की राजनीतिक और आर्थिक दशाओं के अनुसार बनाई गई। 'न्यू एज' में जो लेख माला प्रकाशित हुई वह कालान्तर में 'National Guilds An Enquiry into the Wage System and Way Out' नामक पुस्तक में प्रकाशित हुई। गिल्ड सिद्धान्त का

क्रमबद्ध प्रतिपादन सर्वप्रथम इसी पुस्तक में किया गया और यह पेंटी की पुस्तक के मध्यकालीन विचारों से मुक्त थी।¹

इस आन्दोलन का समर्थन करने के लिए शीघ्र ही अनेक सुयोग्य व्यक्ति सामने आए जिनमें सबसे अधिक कर्मठ ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय का नवीन स्नातक और ऑक्सफोर्ड के 'मिगडेलन' कॉलेज का फैलो जी डी एच कोल था। कोल ने अपनी एक दर्जन पुस्तक-पुस्तिकाओं में श्रेणी समाजवाद के आलोचनात्मक और रचनात्मक विचारों का विस्तृत विवेचन किया और उसने श्रेणी समाजवादी आन्दोलन में सबसे प्रमुख तथा प्रभावशाली स्थान प्राप्त कर लिया। प्रो आर एच टॉनी (R H Tawney), बर्ट्रण्ड रसेल (Bertrand Russel) और आर डी मैजतू (R D Macztu) ने सम्पत्ति के व्यावसायिक आधार (Functional Basis) के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। उन्होंने इस बात पर जोर दिया कि सम्पत्ति का नैतिक धीचिरय तभी है और उसे सामाजिक सुरक्षा का उसी सीमा तक उचित अधिकार है जहाँ तक वह किसी सामाजिक सेवा से सम्बन्धित है। यह सिद्धान्त हॉन्सन तथा कोल के बाद एक मुख्य सिद्धान्त बन गया।

सन् 1915 तक श्रेणी (गिल्ड) आन्दोलन ने कोई संगठित रूप धारण नहीं किया। इस समय तक प्रचार करने एवं गिल्डों को संगठित करने के लिए कोई स्थायी संस्था नहीं थी। इसका एक प्रमुख कारण यह था कि ओरेज किसी भी प्रकार की संस्था स्थापित करने का विरोधी था। वह चाहता था कि गिल्डों की धारणा का प्रसार शनैः शनैः उसके साप्ताहिक पत्र के माध्यम से ही हो, किन्तु उसके विरोध को अन्ततः परास्त किया गया और ऑक्सफोर्ड के दो विद्वानों—विलियम मेलोर (W Mellor) तथा मोरिस रेकिट (M B Reckitt) ने, जिन्होंने कोल के साथ सन् 1915 में श्रेणी समाजवादी विचारधारा को अपनाया था तथा अन्य व्यक्तियों ने एक राष्ट्रीय गिल्ड संघ (National Guilds League) की स्थापना की जो श्रेणी समाजवादी प्रचार का मुख्य केन्द्र बन गया। इस राष्ट्रीय गिल्ड संघ के लक्ष्य थे—(1) श्रम पद्धति का उन्मूलन, (2) राज्य के साथ काम करते हुए उद्योगों में गिल्डों द्वारा स्वशासन की स्थापना। आरम्भ में इनका प्रजातन्त्रात्मक राज्य में विश्वास था, किन्तु सन् 1920 से उन्होंने 'राज्य' को हटाकर उसके स्थान पर देश में नए प्रजातन्त्रात्मक व्यावसायिक संगठन की स्थापना का ध्येय अपनाया। इस समय में सदस्य तो अल्पसंख्या में (अपनी चरमोत्कर्ष स्थिति में भी इस संघ की संख्या 500 से अधिक नहीं थी) थे लेकिन अपने 6 वर्षों के अल्प जीवनकाल में ही यह अल्पसंख्यक कार्यशील एवं प्रभावशाली बन गया। इसके सदस्यों में एक बड़ी संख्या प्रतिभाशाली लेखकों और व्यक्तियों की थी जिनमें प्रमुख थे—टोनी रसेल, ब्रैक्स फोर्ड, जॉर्ज लेंसबरी और कोल तथा उसके दो मित्र मेलोर एवं रेकिट। इस मध्य में अनेक उच्चकोटि की पुस्तिकाएँ प्रकाशित की और तत्पश्चात् 'Guild Man' नामक एक मासिक पत्र निकाला जिसका नाम बाद में 'Guild Socialist' हो गया।

युद्धकाल और उसके बाद का कुछ समय गिल्ड समाजवादी विचारों के प्रसार के लिए बहुत उद्युक्त सिद्ध हुआ ।

सन् 1919 में व्याप्त औद्योगिक अवस्थाओं को देखकर कुछ गिल्ड समाजवादियों ने ऐसा अनुभव किया कि यह समय इस सिद्धान्त को एक महत्वपूर्ण उद्योग में ही प्रयोग करने के लिए अनुकूल था । उस समय औद्योगिक केन्द्री में बड़ी सख्या में नवीन आवास-गृहों की आवश्यकता थी और व्यक्तिगत उद्योग इस आवश्यकता की पूर्ति नहीं कर पा रहे थे । इस दिशा में राष्ट्रीय सरकार द्वारा भवन निर्माण करने वाले उद्योगपतियों और स्थानीय संस्थाओं को आर्थिक सहायता देने तथा भाडे में कमी करने से उद्देश्य पूरा नहीं हुआ । ऐसी स्थिति में भवन-निर्माण करने वाले मजदूरों ने कहा कि यदि उन्हें स्थायी राजपार और नियमित वेतन का आश्वासन दे दिया जाए तो वे बहुत कम वेतन पर सस्ते और मजबूत मकान बना सकते हैं । इसलिए सन् 1920 के आरम्भ में मैनचेस्टर जिले के अनेक भवन-निर्माण सम्बन्धी मजदूर-संघों ने एक भवन निर्माणकारी सघ (A Builder's Guild) स्थापित किया । हॉन्सन इस सघ का मंत्री बना । इस सघ ने लगभग 22 नगरों में अधिकारियों से ठेके लिए और 10 हजार मकानों का निर्माण किया ।¹ ये मकान लागत में उन मकानों से सस्ते थे जो व्यक्तिगत ठेकेदारों से बनवाए जाते थे और सभी लोग उन्हें अच्छा समझते थे, लेकिन शीघ्र ही किसी कारण सरकार ने आर्थिक सहायता देना बन्द कर दिया और स्थानीय अधिकारियों का यह निर्देश दिया कि इस प्रकार के भवन निर्माण कार्यों के लिए किसी भी प्रकार की आर्थिक सहायता न दी जाए । इससे इस आन्दोलन को बहुत आघात पहुँचा । मजदूरों की कमी और बेकारी में वृद्धि से 6 महीने में ही भवन निर्माण सघ समाप्त हो गया तथा गिल्ड-समाजवाद के सम्पूर्ण सगठित आन्दोलन का अन्त हो गया । राष्ट्रीय गिल्ड सघ (National Guilds League) सन् 1925 में अग कर दिया गया और कोल (Cole) भी गिल्ड समाजवाद की अपेक्षा अन्य बातों की ओर अधिक ध्यान देने लगा । दूसरे लोग भी अन्य कार्यों में लग गए । इसी क्रान्ति के मतभेद तथा अन्य बातों ने भी गिल्ड समाजवादी आन्दोलन के विघटन में पर्याप्त योग दिया । सन् 1925 के बाद से सम्बन्ध में कोई गिल्ड समाजवादी आन्दोलन नहीं हुआ है । यद्यपि इसकी कुछ धारणाओं को (जैसे कि समाजवाद की बहुलवादी धारणा और व्यावसायिक जनतन्त्र का सिद्धान्त) आज भी ब्रिटिश सामाजिक चिन्तन में समर्पण प्राप्त है ।

अगली समाजवादियों द्वारा वर्तमान समाज की आलोचना

अगली समाजवादियों ने आर्थिक नैतिक तथा मनोवैज्ञानिक आधार पर वर्तमान औद्योगिक समाज की कटु आलोचना की है—

1 वस्तुओं के मूल्य का निर्धारण उन पर लगे श्रम से होता है जबकि आज के पूँजीवादी समाज में उन्हें अपने श्रम का पूरा मूल्य नहीं मिलता । उनके परिश्रम का

अधिकांश भाग प्रतिरिक्त मूल्य के रूप में भूमिपतियों, उद्योगपतियों और पूँजीपतियों की जेबों में जाता है। अतः उचित है कि वेतन-प्रणाली को तोड़ दिया जाए अथवा वेतन, लाभ, ब्याज और कार्य का विभाजन किसी भिन्न सिद्धान्त के आधार पर किया जाए।

2. मजदूर शिक्षा और अनुभव द्वारा अपनी स्थिति का मूल्यांकन कर चुके हैं, अतः उनमें उत्पादन के लिए अभिरुचि और हड़ताली की ओर झुकाव है जिसके फलस्वरूप वर्तमान समाज में उत्पादन की स्थिति निरन्तर सदिग्ध बनी हुई है।

3. वर्तमान पूँजीवादी व्यवस्था में उत्पादन मुनाफे की भावना से किया जाता है, चाहे समाज को उससे हानि पहुँचे, अतः इस व्यवस्था को बदलना आवश्यक है।

4. वर्तमान पूँजीवादी व्यवस्था में श्रमिकों के व्यक्तित्व, उनकी भावना और कलात्मकता पर कोई ध्यान नहीं दिया जाता। आधुनिक औद्योगिक प्रणाली ने उनके मानवीय गुणों को नष्ट कर उनका जीवन नीरस बना दिया है। वर्तमान समाज के आर्थिक जीवन का सम्पूर्ण संगठन कार्य-सम्पादन (Performance) के सिद्धान्त पर आधारित न होकर सम्पत्ति की प्राप्ति (Acquisition) के सिद्धान्त पर आधारित है। अतः ऐसी व्यवस्था स्थापित करना आवश्यक है जिसमें श्रमिकों में न केवल कार्य-कुशलता का विकास हो बल्कि उन्हें काम के गौरव का भी ध्यान हो और वे उपाजित धनराशि और उत्पादन के रूप व गुण में पूरी रुचि लें।

5. आधुनिक श्रमव्यवस्था इस प्रकार की है जिसमें पूँजीपति कोई उपयोगी कार्य नहीं करते। वे सदृष्टबाजी में लगे हुए केवल अधिकारिक मुनाफा कमाने की प्रयत्नशील रहते हैं। अतः पूँजीपतियों को ही सब अधिकार और शक्तियाँ देने वाली व्यवस्था को बदलना होगा।

6. आर्थिक समानता के अभाव में वर्तमान राजनीतिक लोकतन्त्र एक बोझ है। सरकारों कर्मचारियों के अधीन भी मजदूरों की दशा उससे श्रेष्ठतर नहीं हो सकती जैसी व्यक्तिगत पूँजीपतियों की अधीनता में होती है, अतः उद्योगों पर राजकीय प्रबन्ध और नियन्त्रण भी कोई अर्थ नहीं रखता।

7. आधुनिक राजनीतिक लोकतन्त्र व्यवस्था अत्यन्त दोषपूर्ण है। इसमें समाज के विभिन्न हितों का सही प्रतिनिधित्व नहीं हो पाता क्योंकि प्रतिनिधियों का चुनाव प्रादेशिक और भौगोलिक आधार पर होता है। प्रादेशिक आधार पर निर्वाचित प्रतिनिधि अपने क्षेत्र के सभी मतदाताओं—मजदूरों, किसानों, बकीलों, अध्यापकों, डॉक्टरों आदि के हितों का प्रतिनिधित्व नहीं कर सकते। फिर यह भी गलत है कि प्रादेशिक आधार पर निर्वाचित प्रतिनिधियों को ऐसे महत्वपूर्ण प्रश्नों के निणय का अधिकार दे दिया जाता है जिनका प्रादेशिक प्रश्नों से कोई सम्बन्ध नहीं होता। सन्धा प्रतिनिधित्व तो सदैव विशिष्ट और व्यावसायिक ही हो सकता है। आधुनिक राजनीतिक लोकतन्त्र इस दृष्टि से भी हेय है कि वह मजदूरों को उनके काम की समस्याओं को निर्धारित कर कार्य में भाग दिलवाने की गारण्टी का दावा नहीं करता।

सारांशतः श्रमवादी समाजवादियों के अनुसार वर्तमान समाज लोकतन्त्रात्मक नहीं है। इसमें लोकतन्त्रीय सिद्धान्त राज्य के छोटे से क्षेत्र तक ही सीमित है। मात्र का लोकतन्त्र केवल ढोंग है।

श्रमवादी समाजवादी दर्शन

श्रमवादी समाजवाद का उद्देश्य उद्योग में सलग्न लोगों की स्वायत्तता की स्थापना करना, वर्तमान वेतन प्रथा का अन्त करना तथा ऐसी व्यवस्था का निर्माण करना है जिसमें श्रमिकों की रचनात्मक प्रवृत्तियाँ उजगार हो सकें। इस उद्देश्य के लिए श्रमवादी समाजवादी व्यक्तिगत पूँजी का विनाश और समाज के राजनीतिक संगठन में धामूलबूल परिवर्तन चाहते हैं। वे समष्टिवादियों के इस मत से सहमत हैं कि राज्य प्रथम समाज का उत्पादन के साधनों पर अधिकार होना चाहिए, लेकिन इस बारे में उनका मतभेद है कि उद्योगों का वास्तविक संचालन सरकार के हाथ में हो। श्रमवादी समाजवाद इस वास्तविक संचालन को प्रत्येक उद्योग में गिल्डों (Guilds) के रूप में संगठित श्रमिकों के हाथ में रखना चाहता है। गिल्ड प्रथम श्रमवादी या सच ऐसे व्यक्तियों की एक स्वशासित संस्था है जिसके सदस्य एक दूसरे पर आश्रित होते हैं, जो समाज के किसी विशिष्ट कार्य को करने के लिए संगठित होते हैं तथा इसके लिए समाज के प्रति उत्तरदायी होते हैं।

गिल्डों प्रथम श्रमवादी के स्वरूप संगठन आदि के सम्बन्ध में श्रमवादी-वादियों में मतभेद है। यह निश्चित है कि इनका संगठन कार्यमूलक प्रथम व्यावसायिक आधार (Functional Basis) पर होगा। कोल के अनुसार समाज में जितने व्यवसाय एवं कार्य हैं उनके लिए उतनी ही संस्था में पृथक् रूप से निर्वाचित प्रतिनिधियों के गिल्ड होने चाहिए। गिल्ड प्रथम कार्य निर्धारित नीति के व्यापक नियन्त्रण में रह कर करेगा जिसका निर्माण और क्रियान्वयन अधिकतम सम्भव प्रजातन्त्रीय ढंग से होगा। गिल्ड अपने अपने उद्योगों का प्रबंध करने में स्वशासी होंगे, लेकिन उन पर उच्चतर राष्ट्रीय गिल्डों का नियन्त्रण होगा। श्रमवादी समाजवाद के अनुसार सारे देश में फले विभिन्न गिल्डों को एक सूत्र में बाँधे रखने के लिए बाध्यनीय है कि उनका एक उच्च-स्तरीय राष्ट्रीय सच हो। श्रमवादी समाजवादी इस बारे में एक मत नहीं थे कि प्रमुख गिल्ड इकाइयाँ स्थानीय होगी प्रथम राष्ट्रीय। बहुसंख्यक यह यही चाहता था कि शक्तिशाली राष्ट्रीय संगठन भी होने चाहिए क्योंकि सभी वर्तमान मजदूर सच आन्दोलन से लाभ उठाया जा सकता है और गिल्डों के बीच की विशाल पैमाने पर होने वाले उत्पादन की व्यवस्थाओं के अनुकूल बनाया जा सकता है। श्रमवादी समाजवाद में स्थानीय, प्रादेशिक और राष्ट्रीय गिल्डों का वर्गीकरण क्षेत्रीय आधार पर किया जाता है, किन्तु एक दूसरे दृष्टिकोण से औद्योगिक, नागरिक और वितरणत्मक गिल्ड भी स्थापित किए जाते हैं। औद्योगिक गिल्डों में वे व्यवसाय सम्मिलित होंगे जो बड़े-बड़े कारखानों के रूप में चलाए जाते हैं, जैसे लोहा तथा इस्पात, कपड़ा, चीनी अवन निर्माण आदि से सम्बन्धित व्यवसाय। नागरिक गिल्ड व्यक्तिगत सेवाओं का कार्य करेंगे जैसे डॉक्टर, अध्यापन, कानून

प्रादि। वितरणात्मक गिल्डों के हाथ में छोटे व्यापार होंगे। उनमें उपभोक्ताओं, क्षेत्र की स्थानीय शासन-संस्थाओं तथा उन उत्पादक संस्थाओं के प्रतिनिधि सम्मिलित होंगे जिनके द्वारा निर्मित सामान का वे वितरण करते हैं। राष्ट्रीय और स्थानीय गिल्डों के सम्बन्ध में अधिकांश विचारकों की मान्यता थी कि राष्ट्रीय स्वायत्तता (National Autonomy) स्थानीय स्वायत्तता (Local Autonomy) की विरोधी नहीं है।

गिल्डों के निर्माण के सम्बन्ध में श्रेणी समाजवादियों की मोटी रुबरेखा यह थी कि एक गिल्ड में एक उद्योग में काम करने वाले सभी व्यक्ति सम्मिलित होंगे। प्रत्येक कारखाना अपने प्रबन्धक का चुनाव करने में स्वतन्त्र होगा और राष्ट्रीय गिल्ड द्वारा किसी उद्योग के लिए निर्धारित नीति के अनुसार उत्पादन की पद्धतियों पर नियन्त्रण करने में भी स्वतन्त्र होगा। प्रत्येक स्थानीय गिल्ड के प्रतिनिधि प्रादेशिक गिल्ड में भेजे जाएंगे और प्रत्येक प्रादेशिक गिल्ड अपने प्रतिनिधि राष्ट्रीय गिल्ड के लिए धुनकर भेज सकेगा। विविध व्यवसायों के केन्द्रीय गिल्ड (श्रेणियाँ) परस्पर मिलकर राष्ट्रीय गिल्ड का निर्माण करेंगे। स्थानीय प्रादेशिक और राष्ट्रीय सभी गिल्डों का संगठन प्रजातान्त्रिक आधार पर होगा।

श्रेणी समाजवाद के कुछ आधारभूत सिद्धान्त हैं। इसका प्रथम मौलिक सिद्धान्त यह है कि वर्तमान मजदूरी प्रथा (Wage System) को समाप्त कर मजदूरी को वेतन (Payment) दिया जाए। उद्योग-धन्धों में स्वशासन की जो व्यवस्था स्थापित की जाए वह इस आधार पर हो कि प्रत्येक श्रमिक को मानव होने के नाते वेतन मिले (श्रम वेतन की मजदूरी के नाते नहीं), बेकारी और बीमारी की स्थिति में भी व्यक्ति को वेतन दिया जाए, उत्पादन-व्यवस्था के प्रबन्ध और नियन्त्रण में श्रमिकों को अधिकार मिले तथा उत्पादक वस्तुओं पर भी उनका अधिकार हो।

दूसरा मौलिक सिद्धान्त औद्योगिक लोकतन्त्र (Industrial Democracy) का है जिसके माध्यम से उपर्युक्त बातों की व्यवस्था हो सकेगी। श्रेणी समाजवादियों के अनुसार लोकतन्त्र की वर्तमान पद्धति राजनीतिक क्षेत्र तक ही सीमित होने के कारण बहुत दोषपूर्ण है। इसका उद्योग-धन्धों के क्षेत्र में विस्तार करके श्रमिकों को उद्योगों के संचालन का उत्तरदायित्व और अधिकार सौंपना चाहिए ताकि उनके व्यक्तित्व का पूर्ण विकास हो सके और वे अपनी वस्तुओं के निर्माण का प्रानन्द ले सकें।

तीसरी मूल बात यह है कि सच्चा लोकतन्त्र सभी स्थापित हो सकता है जब प्रतिनिधित्व प्रादेशिक न होकर व्यवसायमूलक अथवा कार्यात्मक हो। कोल के अनुसार एक नागरिक को अपने क्षेत्र से ससद के लिए प्रतिनिधि चुनने का अधिकार ही पर्याप्त नहीं है, बल्कि उसे स्वयं से सम्बन्धित और विभिन्न कार्यकारी सघटनों के लिए प्रतिनिधि चुनने का अधिकार भी होना चाहिए।

चौथी बात यह है कि जहाँ सघवाद राष्ट्र के आर्थिक जीवन में केवल उत्पादकों की ही प्रधानता देना है वहाँ श्रेणी समाजवाद उपभोक्ताओं की भी महत्

प्रदान करता है। आर्थिक जीवन के संचालन और नियन्त्रण में उपभोक्ताओं के हितों के संरक्षण की व्यवस्था न होने से उत्पादक अपने उत्पादनो का मनमाना मूल्य वसूल करते हैं जो सार्वजनिक दृष्टि से हानिकारक होता है। ऐसी समाजवाद समस्त उपभोक्ताओं और उत्पादकों की समान प्रतिनिधित्वपूर्ण एक सर्वोच्च संयुक्त समिति (Supreme Joint Committee) की स्थापना का समर्थन करता है जिसका काम होगा प्रत्येक गिल्ड के लिए कर निर्धारित करना (जो उसे राज्य को प्रदा करना पड़ेगा), वस्तुओं के मूल्य निर्धारित करना तथा यह निर्णय करना कि किसी गिल्ड ने स्वयं के हितों को अधिक महत्व देकर समाज के हितों की उपेक्षा तो नहीं की।

ऐसी समाजवाद में व्यवस्था की दृष्टि से कोल तथा हॉग्सन का कथन है कि गिल्डों का संगठन आन्तरिक क्षेत्र में प्रजातन्त्रात्मक होगा तथा बाह्य क्षेत्र में स्वाधीनता मूलक। प्रत्येक गिल्ड-सभा का संगठन इस तरह होगा कि एक ओर तो राष्ट्रीय-स्तर पर उत्पादन का आवश्यक एकीकरण तथा समन्वय हो सके और दूसरी ओर विविध स्थानों तथा व्यवसायों में उचित भेद कर उनकी रक्षा की जा सके तथा व्यक्तिगत पहल और आत्माभिव्यक्ति के लिए प्रोत्साहन मिल सके। अधिकांश लेखकों के अनुसार गिल्ड स्वयं ही सदस्यता की शर्तें तय करेगा, अधिकारियों का चयन करेगा और विभिन्न पदों के अधिकारियों का नियुक्त करेगा। कोई भी सदस्य प्रकारण सेवाभ्युत् नहीं किया जाएगा और इसका निर्णय बहुमत से होगा। स्थानीय गिल्डों के निर्णयों के विरुद्ध गिल्ड के समक्ष अपील की जा सकेंगी। कोल का तो यह भी कहना है कि जहाँ कुछ व्यक्तियों के समूह को किसी नेता या अधिकारी की देख-रेख में अधीन कार्य करना पड़ता है, उस व्यक्ति-समूह को उस अधिकारी या नेता के चुनाव का अधिकार हो और प्रत्येक समिति की नियुक्ति उन कर्मचारियों द्वारा हो जो इसके अधीन कार्य करें। अपनी 'Self Government in Industry' नामक पुस्तक में उसने लिखा है कि प्रत्येक कारखाने के लिए एक समिति होगी जिसका चुनाव कारखाने के सभी कर्मचारी करेंगे। समिति का काम नियम निर्माण और उनके कार्यान्वयन के निरीक्षण द्वारा कारखाने की दक्षता और उमके हितों की देखरेख करना होगा। एक ही प्रकार के कारखानों के लिए प्रत्येक स्थान में एक कारखाना समिति (Works Committee) होगी जिसमें सभी कारखानों के निर्वाचित प्रतिनिधि होंगे। यह समिति उनके हितों और कार्यों में समन्वय स्थापित करेगी। प्रत्येक जिले में एक समिति होगी जिसमें कुछ तो प्रत्येक कारखाने के प्रतिनिधि होंगे जिनका निर्वाचन कारखाना समितियाँ करेंगी और कुछ प्रत्येक दस्तकारी (Craft) के प्रतिनिधि होंगे जिनका निर्वाचन उस जिले के विविध शिल्पी करेंगे। इसका कार्य उस जिले में उस उद्योग से सम्बन्धित सम्पूर्ण उत्पादन में समन्वय लाना, जिले के अन्य गिल्डों से उसके सम्बन्धों को निश्चित करना और स्थानीय सार्वजनिक अधिकारियों से सम्पर्क स्थापित करना होगा। प्रत्येक उद्योग में दो राष्ट्रीय गिल्ड सस्याएँ होगी, एक सभी प्रतिनिधियों की साधारण सभा जो गिल्ड की सामान्य नीति का निर्धारण करेगी, इसका काम माँव तथा पूति में उचित

सम्बन्ध स्थापित करने के लिए आवश्यक क्रांति सग्रह करना होगा। अन्त में, कारखाना समिति द्वारा नियुक्त कारखाना-विशेषज्ञ होगा, जिला कमेटी द्वारा नियुक्त जिला विशेषज्ञ और राष्ट्रीय कार्यकारिणी द्वारा नियुक्त 'राष्ट्रीय' और पण्टक विशेषज्ञ होंगे।

समाज में प्रत्येक आवश्यक सेवा को एक राष्ट्रीय गिल्ड के रूप में संगठित किया जाएगा। इस राष्ट्रीय गिल्ड के विधान में उस सेवा से सम्बन्धित मजदूरों के आवश्यक हित निर्धारित होंगे। लेकिन विविध राष्ट्रीय गिल्डों के लिए निमित यह योजना विभिन्न प्रायिक समुदायों की परस्पर निर्भर समस्याओं के समाधान के लिए कोई योजना प्रस्तुत नहीं करती। रेल तथा यन्त्र निर्माण करने वाले उद्योग प्रत्यक्षत लोहा, इस्पात और कोयला सधनों पर आश्रित होते हैं। इसी प्रकार माल उत्पादन करने वाले उद्योग विनरण के साधनों पर निर्भर होते हैं। इस पारस्परिक निर्भरता के कारण सामञ्जस्य की भीरण समस्याएँ उत्पन्न हो जाती हैं। इनको गिल्ड-दूतों के आदान-प्रदान, विशेष सम्मिलित समितियों की स्थापना और अन्त में राष्ट्रीय गिल्डों का प्रतिनिधित्व करने वाली राष्ट्रीय प्रौद्योगिक गिल्ड द्वारा सुलझाया जाएगा। कोल के अनुसार, "यह सत्ता उसके प्रौद्योगिक पक्ष में गिल्ड-प्रणाली की अन्तिम प्रतिनिधि होगी और उसका प्रमुख कार्य गिल्ड-संगठन तथा व्यवहार के आवश्यक सिद्धान्तों का निश्चय करना और उनकी व्याख्या करना होगा। जिन मामलों में केन्द्रीय समन्वय (Co-ordination) की आवश्यकता होगी, उनमें वह वास्तव में गिल्ड व्यवस्थापिका का काम करेगी और वह स्वयं अपनी किसी सत्ता द्वारा गिल्ड सम्बन्धी विषय प्रश्नों के निर्णय के लिए अन्तिम अपील का न्यायालय होगी। " अपने बाहरी सम्बन्धों में वह समस्त गिल्ड के प्रतिनिधि के रूप में कार्य करेगी। उसका एक कार्य (जो किसी भी तरह सर्वाधिक महत्वपूर्ण नहीं है) गिल्डों की पारस्परिक कठिनाइयों एवं विवादों का निर्णय करना होगा। स्थानीय गिल्ड कौंसिलें ऐसे प्रश्नों के सम्बन्ध में प्रथम न्यायालय होगी। उसका सबसे महत्वपूर्ण आन्तरिक कार्य सामान्य नियमों के रूप में गिल्ड को कार्य करना होगा। वह गिल्डों के सामान्य उद्देश्यों की पूर्ति में होने वाले खर्च के लिए विविध गिल्डों पर टैक्स लगाएगी और समस्त समाज के लिए महत्वपूर्ण मामलों में वह उपभोक्ताओं के दृष्टिकोण में बर्ता करते समय उत्पादनकर्त्ताओं के दृष्टिकोण का प्रतिनिधित्व करेगी। "

गिल्ड समाजवादी भावी समाज में उपभोक्ताओं के हितों की रक्षा के लिए सहकारी समितियाँ भी होगी और इनका सृजन भी गिल्डों की शक्ति ही स्थानीय, प्रादेशिक और राष्ट्रीय आधार पर होगा। स्थानीय उपभोक्ता समितियाँ खाद्य-सामग्री, कागज, जूता, तेल इत्यादि का नियन्त्रण करेंगी। प्रादेशिक उपभोक्ता समितियों का निर्माण स्थानीय उपभोक्ता समितियों द्वारा निर्वाचित प्रतिनिधियों द्वारा होगा और इनका प्रकाश, शिक्षा तथा यातायात आदि पर नियन्त्रण होगा। उत्पादक राष्ट्रीय गिल्ड के समान राष्ट्रीय उपभोक्ता समिति का निर्माण प्रादेशिक उपभोक्ता समितियों द्वारा निर्वाचित प्रतिनिधियों से होगा। राष्ट्रीय समिति का नियन्त्रण-कार्य शिक्षा, यातायात आदि से सम्बन्धित होगा।

गिल्ड समाजवादियों का राजनीतिक सिद्धान्त—अपने उद्देश्यों में गिल्ड समाजवाद मुख्यतः एक ऐसी विचारधारा है जो औद्योगिक व्यवस्था से अधिक सम्बद्ध है और उद्योगों को राज्य के नियन्त्रण से मुक्त कराना चाहती है किन्तु वह राज्य की विरोधी नहीं है। यद्यपि उसकी मान्यता है कि राजकीय हस्तक्षेप शरारतपूर्ण (Mischievous) है और इस कारण गिल्डों को समाज में अधिक महत्व मिलना चाहिए, तथापि संघवादी (Syndicalism) की भाँति वह न तो राज्य पर भीषण आक्रमण ही करती है और न उसका अस्तित्व ही मिटाना चाहती है। गिल्ड समाजवाद के अन्तर्गत राज्य एक प्रादेशिक संस्था (Regional Association) के रूप में जीवित रहेगा और उत्पादक गिल्डों द्वारा न किए जाने वाले राजनीतिक कार्य करेगा। गिल्ड समाजवाद उत्पादकों के विशिष्ट हितों के साक्षी विचार और सार्वजनिक हितों के राजनीतिक विचार में सामञ्जस्य स्थापित करने का प्रयास है। वह न तो प्रादेशिक समुदायों को पूर्ण मानता है और न व्यापक समुदायों को ही। "कुछ सामान्य आवश्यकताओं की पूर्ति पहली से, और कुछ की दूसरी से होती है। इस प्रकार राज्य समाज की एक अनिवार्य संस्था बना रहता है यद्यपि सार्वजनिक कार्य के ऐसे अनेक रूप भी हैं जिनमें राज्य का कोई हस्तक्षेप नहीं होता।"¹

गिल्ड समाजवादी समाज में राज्य का क्या स्वरूप होगा और इसके क्या कार्य होंगे, इस विषय में विचारक एकमत नहीं हैं। कुछ लोगों का मत है कि गिल्ड समाजवाद की आर्थिक व्यवस्था के साथ ही राज्य राजनीतिक संस्था के रूप में कार्य करेगा और इसके कार्य केवल अप्रतिष्ठित क्षेत्रों तक ही सीमित होंगे—

- 1 राज्य केवल उन्हीं विषयों पर अपना नियन्त्रण रखेगा जो आर्थिक नहीं हैं जैसे आन्तरिक नीति, विदेश-नीति आदि।
- 2 राज्य उपभोक्ताओं के हितों की रक्षा करेगा।
- 3 राज्य कहीं-कहीं थोड़ा बहुत उत्पादक संघों (Producer's Guilds) के अनियन्त्रित कार्यों को भी बाधित करेगा।

इस सम्बन्ध में हॉब्सन तथा कोल के विचारों में भी अन्तर है। गिल्ड समाजवादी व्यवस्था में राज्य का सही स्थान क्या रहेगा, इस पर गिल्ड समाजवाद के दो महारथी दो विभिन्न मतों का प्रतिनिधित्व करते हैं।

(1) हॉब्सन का मत (Hobson's View)—हॉब्सन का मत है कि श्रेणी समाजवाद में राज्य को सन्तुष्ट समाज के प्रतिनिधि के रूप में (A Representative of the Community as a Whole) जीवित रहना चाहिए। इसकी सत्ता गिल्डों को बाँटकर कुछ कम अवश्य करदी जाए, किन्तु अन्तिम सत्ता (Final Power) इसी के पास रहे। कम कार्यों का सम्पादन करने पर भी राज्य सत्ता में किसी प्रकार कमी नहीं आनी चाहिए। "वह सत्ता के आदि स्रोत, अन्तिम न्यायकर्ता और उत्पादनकर्ता व उपभोक्ताओं का प्रतिनिधि बना रहे। उत्पादन के सारे यन्त्र तथा उपकरण राज्य के ही रहें और वह उन्हें श्रेणी समाजवादी गिल्डों को उधर दे।

यदि गिल्डो में आपस में झगडा हो जाए तो इसका निर्णय भी राज्य द्वारा ही होना चाहिए। धार्मिक नीति में न्याय के प्रश्नों—जैसे विदेशों से सस्त मजदूरों के आयात के विरुद्ध शिकायत अथवा गिल्ड द्वारा बेतन-शोषण आदि पर राज्य ही विचार करे। राज्य गिल्ड-कॉंग्रेसों की अपील पर सार्वजनिक नीति सम्बन्धी अन्य मामलों पर भी अपना निर्णय दे। गिल्डों के पारस्परिक विवादों के निणय के लिए राज्य अन्तिम अपील का न्यायालय हो, लेकिन तभी जबकि गिल्ड कॉंग्रेस इस काम में सफल न हो। राज्य चाहे तो गिल्डों पर भी कर लगाए तथा उचित समझे तो गिल्डों को अपनी अच्छी सेवाओं के बदले में धार्मिक सहायता प्रदान करे। राज्य को इस तरह कर-निर्धारण का अधिकार होना चाहिए कि वह गिल्डों की धार्मिक नीति में परिवर्तन कर सके। कर की मात्रा धार्मिक भाड़े (Economic Rent) अर्थात् गिल्ड की ऐसी अर्जित रकम के बराबर होगी जिसके अवमूल्यन (Depreciation) की व्यवस्था अथवा बीमे के लिए आवश्यकता न हो।" राज्य ऐसे गिल्डों को धार्मिक सहायता देगा जो शिक्षा और स्वास्थ्य की नि शुल्क सेवा करते हो। इतना ही नहीं, व्यक्तियों की आन्तरिक तथा बाह्य दोनों प्रकार की सुरक्षा के लिए राज्य सेना और पुलिस का प्रबन्ध और न्यायालयों की भी व्यवस्था करेगा। हॉम्सिन के अनुसार इन कार्यों के अतिरिक्त राज्य को अन्य कार्य भी प्रत्यक्ष रूप से करने होंगे जैसे दीवानी तथा फौजदारी कानूनों का निर्माण और उन्हें क्रियान्वित करना। वास्तव में हॉम्सिन इतना कात्पनिक नहीं था कि वह यह सोचने लगता कि श्रेणी समाजवादी समाज में समस्त अपराधजनक प्रवृत्तियों का विनाश हो जाएगा अथवा गिल्ड के सदस्यों के व्यक्तिगत अधिकारों की रक्षा के लिए किसी कानूनी दण्ड-व्यवस्था की आवश्यकता नहीं होगी। राज्य को अन्तर्राष्ट्रीय धार्मिक सम्बन्धों का भी नियन्त्रण करना होगा। हॉम्सिन एक उदारवादी विचारक था जिसका श्रेणी समाजवाद का विचार बहुत कुछ बहुलवाद (Pluralism) से मिलता है। राज्य को प्रभुसत्ता प्रदान करने में हॉम्सिन के विचार राज्य-साम्यवादियों के समान हैं। दोनों में अन्तर केवल इतना है कि राज्य-समाजवादियों की अपेक्षा हॉम्सिन ने राज्य को बहुत कम कार्य सौंपे हैं।

(11) कोल का मत (Cole's View)—कोल कुछ अधिक उग्र विचारक है और कम से कम प्रकट रूप में अधिक बहुलवादी (Pluralistic) है। वह राज्य को इतना अधिक महत्त्वपूर्ण स्थान देना नहीं चाहता जितना हॉम्सिन देता है। उसने राज्य को गिल्ड के स्तर पर रखने का और इस प्रकार सर्वशक्तिसम्पन्न राज्य से पूर्णतया मुक्ति पाने का स्पष्ट प्रयत्न किया है। उसकी दृष्टि में राज्य एक आवश्यक सस्या है, जो उपभोक्ताओं का प्रतिनिधि है, परन्तु किसी प्रकार भी उसका उन सस्याओं पर प्रभुत्व नहीं है जो उत्पादनकर्त्ताओं के समान धर्म वाली अथवा अन्य प्रकार के समान लोगों की प्रतिनिधि हैं। उसे अन्य सस्याओं के समकक्ष ही स्थान मिलना चाहिए। अन्य सस्याओं के समान उसके पास भी उसनी ही सत्ता होनी चाहिए जिससे वह समाज में अपने विशिष्ट कार्यों को सुचारु रूप से सम्पन्न कर सके। कोल

चाहता है कि थोड़ी समाजवादी व्यवस्था में राज्य का कार्यक्षेत्र अधिक व्यापक न होकर उसके अधिकार और कर्तव्य समान अनुपात में हों ।

कोकर के अनुसार, 'कोल की प्रारम्भिक कल्पना में राज्य की ऐसी सत्ता के रूप में जिसमें मनुष्य अभिन्नता के आधार पर एक होते हैं, राजनीतिक कर्तव्य भी होंगे, जैसे, समाज की रक्षा, विवाह तथा विवाह-विच्छेद का नियन्त्रण, बालकों की रक्षा व उनकी शिक्षा, विकलांग तथा अश्विक्त व्यक्तियों की देख-रेख, अपराधों का प्रतिरोध और दण्ड, किन्तु इन कार्यों के सम्पादन में भी वह (राज्य) एक प्रभुसत्ता के रूप में कार्य नहीं करेगा । राज्य और गिल्डों के विविध कार्यों से सुस्पष्ट निर्धारण में जो कठिनाई होती है उसके कारण हित एवं समता के संघर्ष तथा प्रतियोगिता के प्रवृत्ति उत्पन्न होते हैं । राज्य और गिल्ड के बीच विवादों के निर्णय के लिए दोनों के ऊपर एक सर्वोच्च सत्ता आवश्यक होगी और यह सत्ता समस्त सत्ताओं का प्रतिनिधित्व करने वाली एक मयुक्त-सत्ता ही हो सकती है । सामान्यतया यह सत्ता प्रशासिका या व्यवस्थापिका सत्ता के रूप में अथवा अपील के न्यायालय के रूप में कार्य प्रारम्भ करने वाली न होकर निर्णय करने वाली सत्ता के रूप में कार्य करेगी । यह व्यावसायिक न्याय की प्रजातान्त्रिक 'सर्वोच्च न्याय-सत्ता' (Democratic Supreme Court of Functional Equity) समस्त सत्ताओं के सामान्य मामलों पर विचार करेगी । उसे बल-प्रयोग के सर्वोच्च अधिकार प्राप्त होंगे और उसका पुनर्निर्माण तथा कानून से सम्बन्धित समस्त व्यवस्था पर अन्तिम नियन्त्रण रहेगा । सामाजिक संगठन की ऐसी योजना में प्रभुत्व सम्पूर्ण राज्य की आवश्यकता नहीं रहेगी, फिर भी इसमें राज्य तथा प्रभुत्व दोनों का अस्तित्व रहेगा यद्यपि सम्प्रभुता राज्य से भी ऊँची सत्ता में निहित होगी ।"

कोल का कोकर के शब्दों में उद्धृत उपर्युक्त विचार उसकी प्रारम्भिक कल्पना थी । थोड़ी समाजवाद पर जो उसने अपना नवीनतम ग्रन्थ लिखा उसमें उसने हॉब्सन के इस दावे का ही पूर्ण सङ्केत नहीं किया कि राज्य का सर्वोच्च कार्य समाज की आत्मा की अभिव्यक्ति और समाज के विभिन्न प्रकार के समुदायों के कार्यों के निर्देशन द्वारा उनमें सामंजस्य स्थापित करना है, बल्कि उसने इस धारणा को भी अस्वीकार किया कि राज्य उपभोक्ताओं का प्रतिनिधित्व करता है । कोल ने आर्थिक एवं नागरिक सेवाओं के नियन्त्रण में भी राज्य को कोई स्थान नहीं दिया । बाद के इस विचार के अनुसार कोल राज्य का क्षेत्र अत्यधिक संकुचित कर देता है और एक सम्प्रभु राज्य की धारणा को पूर्णरूपेण ठुकरा देता है । मार्क्सवादी भावना के अनुसार राज्य को वग-शोषण और वग-दमन का एक मात्र समर्थक हटाकर कहा है कि एक प्रगतिवादी समाज में, जो कि तत्काल सामाजिक महयोग का एक संगठन है, राज्य का कोई स्थान नहीं हो सकता । वह राज्य को अन्य समुदायों की भाँति ही एक समुदाय मानता है । जब राज्य अनेक समुदायों में न केवल एक समुदाय है और अन्य सब समुदायों के समान है, तो उसे विभिन्न व्यावसायिक समुदायों की क्रियाओं में सामंजस्य स्थापित करने का अधिकार नहीं

दिया जा सकता, अतः वह सम्प्रभु भी नहीं हो सकता। कोल को यह भाषा थी कि राज्य के कार्यक्षेत्र को एकदम संकुचित कर देने और उसे प्रमुखहीन बना देने से एक बड़ी सीमा तक राज्य क्षीण हो जाएगा और अन्त में या तो सीवे आक्रमण के कारण या क्षीण हो जाने के कारण वह बिलकुल लुप्त हो जाएगा।

कोल यदि सामंजस्य का कार्य राज्य को नहीं देना चाहता तो यह इसे किसी अन्य समुदाय को भी नहीं सौंपता। वह यह कार्य कम्यून-प्रणाली (Commune System) को सौंपता है जिसका ढाँचा वर्तमान राज्य से तत्त्वतः भिन्न होगा जिसके स्थान पर यह (कम्यून) स्थापित किया जाएगा। कोल का यह निश्चित मत है कि समूचे समाज की आत्मा को अभिव्यक्त करने वाली और समस्त सस्यामों को आवश्यक एकीकरण करने वाली 'कम्यून' सस्या समाज की वर्तमान राजनीतिक सगठन से मबंधा पृथक् होनी चाहिए और उसे किसी भी अर्थ में वर्तमान राज्य की उत्तराधिकारिणी नहीं समझना चाहिए।

कोल के अनुसार 'कम्यून' का सगठन स्थानीय क्षेत्रीय और राष्ट्रीय स्तरों पर होगा। प्रत्येक ऐसा सगठन अपने समानान्तर गिल्ड-सगठन से निकट सम्पर्क रखेगा। कोल के अनुसार 'कम्यून' राज्य का विस्तार नहीं होगा। उनकी यह मान्यता है कि वर्तमान राज्य का आधार प्रतिनिधि-शासन का गलत मिथान्त है, जिसके अनुसार यह माना जाता है कि एक व्यक्ति दूसरे का पूर्ण रूप से प्रतिनिधित्व कर सकता है। वास्तव में ऐसा है नहीं। कोई व्यक्ति किसी एक दिन तथा हिनो का प्रतिनिधित्व कर सकता है। इसीलिए कोल व्यावसायिक प्रतिनिधित्व (Functional Representation) का समर्थक है। व्यावसायिक प्रतिनिधित्व की पद्धति के अनुसार ही स्थानीय, क्षेत्रीय और राष्ट्रीय 'कम्यून' की रचना होगी।

'कम्यून' प्रत्येक स्तर पर उत्पादकों और उपभोक्ताओं दोनों का पूर्ण प्रतिनिधित्व करेंगे। एक समाज विशेष के सदस्यों को उत्पादकों के नाते विभिन्न औद्योगिक गिल्डों में संगठित किया जाएगा जो स्थानीय गिल्ड-सभा में अपने प्रतिनिधि भेजेंगे। विभिन्न नागरिक कार्यों को करने के लिए लोगों को 'बहुत से नागरिक गिल्डों में संगठित किया जाएगा। वे उपभोक्ताओं की समस्याओं का निराकरण करने के लिए एक सहकारी परिषद्, शैक्षिक उद्देश्यों के लिए एक सांस्कृतिक परिषद्, एक स्वास्थ्य परिषद्, एक सामूहिक उपयोगिता-परिषद् तथा सम्भव ऐसी ही कुछ और परिषदों का निर्माण करेंगे। इन विभिन्न औद्योगिक एवं नागरिक गिल्डों द्वारा परिषदों के प्रतिनिधियों के योग से स्थानीय कम्यून की रचना होगी जो एक सामंजस्यकारी सस्या और एक अग्रणीय न्यायालय के रूप में कार्य करेगा। प्रादेशिक औद्योगिक एवं नागरिक गिल्डों के प्रतिनिधियों के योग से प्रादेशिक कम्यून स्थापित किए जाएंगे। इसी प्रकार एक राष्ट्रीय गिल्ड की स्थापना होगी जिसमें औद्योगिक, कृषि सम्बन्धी तथा नागरिक राष्ट्रीय गिल्डों, ग्रामिक और नागरिक राष्ट्रीय परिषद् एवं प्रादेशिक कम्यून के प्रतिनिधि सम्मिलित होंगे। स्पष्ट है कि कम्यूनो का स्पष्ट व्यावसायिक आधार होना चाहिए यद्यपि कुछ हद तक इसमें क्षेत्रीय प्रतिनिधित्व का भी समावेश हो सकता है।

प्रश्न उठता है कि स्थानीय, प्रादेशिक एवं राष्ट्रीय सगठनों के सम्बन्ध में कम्प्यून के क्या कार्य होने चाहिएँ। इन कार्यों को कोकर के अनुसार मोटे रूप में पाँच श्रेणियों में विभाजित किया जा सकता है—

1 "कम्प्यून को राजस्व सम्बन्धी (Financial) मामलों में व्यापक अधिकार होने जिनमें मूल्यों का अन्तिम नियन्त्रण भी शामिल है। कोल ने दुग्ध-वितरण सम्बन्धी उदाहरण देकर इस नियन्त्रण-व्यवस्था पर प्रकाश डाला है। दुग्ध वितरण करने वाली गिल्ड-उपभोक्ता सहकारी-समिति दुग्ध की कीमत तय करेगी। यह कीमत इन बातों को ध्यान में रखकर निश्चित की जाएगी कि दुग्ध-वितरण गिल्ड कृषि गिल्ड को दूध का क्या मूल्य देता है और वितरण में क्या व्यय होता है? यदि दोनों सहमत हो जाते हैं तो कीमत अथवा मूल्य का निर्धारण हो जाता है। मतभेद की स्थिति में यह प्रश्न कम्प्यून के पास निर्णय के लिए जाएगा। कम्प्यून को यह निर्वाण अधिकार होगा कि वह 'सामाजिक कारणों' से मूल्य को कम या अधिक कर दे और इसके परिणामस्वरूप होने वाला हानि या लाभ का उचित रूप से विभक्त कर दे। कम्प्यून को राजस्व-सम्बन्धी एक अन्य महत्वपूर्ण अधिकार यह होगा कि वह विविध उद्योगों और सेवाओं में राजस्व के साधनों अर्थात् स्रोतों का वितरण करेगा। इस अधिकार का प्रयोग प्रमुखतः विभिन्न गिल्डों के बजटों में सशोधन करने की शक्ति के माध्यम से होगा। सम्बन्धित गिल्डों एवं हितों को बजट सम्बन्धी बहुसंख्यक भाग लेने और अपने विचार प्रकट करने का पूर्ण अवसर प्राप्त होगा। इन अधिकारों में ये ही राजस्व अधिकार भी सम्मिलित होंगे (क) कर-निर्धारण—प्रत्येक गिल्ड पर कुछ कर लगाया जाएगा। गिल्ड को अपने सदस्यों पर व्यक्तिगत रूप से कर लगाने या नियत धन-राशि को अग्र्य प्रसारण एकत्र करने का अधिकार होगा, (ख) ऋण पर अन्तिम नियन्त्रण—चाहे बैंकों का संचालन विविध गिल्ड करे या गिल्ड कोशिस करे।"¹

2 'यदि व्यावसायिक सघों अथवा समुदायों के मध्य ऐसे नीति सम्बन्धी प्रश्न उपस्थित हो जिनका समाधान गिल्ड कोषिस या गिल्ड कोसिलें न कर सकें तो उनका निराकरण अथवा निर्णय कम्प्यून करेगा।'

3 "विभिन्न व्यावसायिक सघों के बीच सत्ता विभाजन का अधिकार कम्प्यून का होगा। यह कार्य वह वैधानिक कानूनों के निर्माण द्वारा करेगा जो इन सत्ताओं के क्षेत्र का निर्धारण करेंगे और अपनी न्याय-व्यवस्था द्वारा ऐसे कानूनों की व्याख्या और उनके कार्यान्वयन सम्बन्धी विवादों का निराकरण करेगा।'

4 'कम्प्यून ऐसे सामाजिक मामलों की भी व्यवस्था करेगा जो किसी भी व्यावसायिक सत्ता के अन्तर्गत नहीं आते, जैसे, युद्ध एवं शान्ति की घोषणा, सशस्त्र सेनाओं का नियन्त्रण, वंदेशिक सम्बन्धों का नियन्त्रण, नगरों, कस्बों तथा प्रदेशों की सीमाओं का निर्धारण एवं व्यक्तिगत सम्बन्धों व निजी सम्पत्ति के सम्बन्धों का नियन्त्रण।'

5 कम्प्यून् के पास व्यक्तियों तथा व्यावसायिक संस्थानों को अपने कानूनों एवं नियमों का पालन करने के लिए बाध्य करने की सत्ता भी होगी। व्यक्तियों के विरुद्ध दमन का प्रयोग फौजदारी विधि के अनुसार किया जाएगा। समुदायों के विरुद्ध दमन का प्रयोग अधिक बहिष्कार का रूप ग्रहण करेगा। कोल का कथन है कि 'दमन का प्रयोग अन्तिम अस्त्र के रूप में किया जाएगा।' उसे यह भाशा दी कि गिल्ड समाज में जहाँ मनुष्य द्वारा मनुष्य का शोषण नहीं होगा, समृद्धि के साथ-साथ दमनकारी गरीबी नहीं होगी और जहाँ अधिकारों तथा कर्तव्यों की व्यापपूर्ण व्यवस्था और आत्माभिव्यक्ति के पर्याप्त अवसर मुक्तमहाजो तथा अपराध की प्रवृत्ति को बहुत कम कर देंगे और बाध्यकारी शक्ति के प्रयोग की आवश्यकता बहुत कम रह जाएगी।

स्थानीय, प्रादेशिक और राष्ट्रीय कम्प्यूनों के योग से एक एकल ढाँचा खड़ा कर जिसमें समाज की सामाजिक भावना अभिव्यक्त होती है कोल की व्यवस्था हॉम्सन् के सगठन से बहुत भिन्न नहीं रह जाती यद्यपि वह उसे राज्य की सत्ता नहीं देता तथा इस धारणा का खण्डन करना है कि राज्य समस्त अधिकारों का अन्तिम स्रोत है।

उत्पादन और वितरण के विभिन्न साधनों पर हॉम्सन् और कोल दोनों सार्वजनिक अर्थात् राज्य का या समाज का स्वामित्व स्थापित करना चाहते थे, लेकिन उनके प्रबन्धों का काम, व्यक्तिगत उद्योगों की भाँति ही, विविध गिल्डों के कार्यकर्ताओं के हाथों में ही रखने के समर्थक थे। राज्य (अथवा कम्प्यून्) को व्यक्तिगत आर्थिक व्यवसायों पर कर-निर्धारण तथा मूल्य, वेतन और काम की शर्तों के विभिन्न प्रकार के नियमन द्वारा नियन्त्रण रखना होगा। कर-निर्धारण में (हॉम्सन् के अनुसार) राज्य या (कोल के अनुसार) कम्प्यून् विभिन्न गिल्डों पर एकमुश्त रकम के रूप में कर लगाएगा। वस्तुओं के मूल्य स्वयं गिल्डों द्वारा अलग-अलग अथवा विविध गिल्डों के आपसी समझौते द्वारा निश्चित होंगे, लेकिन जहाँ कोल सामाजिक हित में मूल्य पर पुनर्विचार करना और मूल्य-निर्धारण का कार्य कम्प्यून् का सौंपता है, वहाँ हॉम्सन् का विचार है कि मूल्य नियन्त्रण पर राज्य की सत्ता कर के रूप में अतिरिक्त आय को प्राप्त करने की नीति के फलस्वरूप अप्रत्यक्ष होगी।" काम के लिए पारिश्रमिक देने के बारे में हॉम्सन् और कोल दोनों ने जहाँ प्रारम्भिक निर्णय का अधिकार गिल्ड को दिया, वहाँ पुनर्विचार का अधिकार राज्य और कम्प्यून् को दिया।

अन्त में, यह कहा जा सकता है कि कोल का कम्प्यून् हॉम्सन् के परम्परागत राज्य से कुछ कम प्रभुत्वसम्पन्न प्रतीत नहीं होता। लेकिन दोनों विचारकों को भाशा दी कि श्रेणी समाजवादी समाज में स्वेच्छाचारी अर्थात् चार एवं दमनपूर्ण राजनीतिक सत्ता के प्रयोग की प्रवृत्ति अत्यन्त क्षीण होगी।

गिल्ड समाजवाद के साधन
(Methods of Guild Socialism)

श्रेणी समाजवादियों में जिस तरह भावी सामाजिक व्यवस्था के वितरण पर

मतभेद है उसी तरह अपने उद्देश्य-सिद्धि के साधनों के विषय में भी वे एकमत नहीं हो सकती, क्योंकि (1) पूँजीवाद में यह असम्भव नहीं होया कि सभी श्रमिक वर्ग एक साथ मतदान करें अथवा उनमें वैर्गीय चेतनापूर्ण बहुमत कभी शासन पर नियंत्रण प्राप्त करने, (2) यदि कभी ऐसे शासन की स्थापना हो भी जाए तो भी वांछित परिवर्तन ससदीय तरीके द्वारा एक शताब्दी से पहले लाना शायद सम्भव नहीं होगा, (3) राज्य का वर्तमान सगठन किसी भी ऐसे कार्य को पूरा करने की दृष्टि से पर्याप्त नहीं है जिससे समाज की रचना में आधारभूत परिवर्तन लाया जा सके, राजनीतिक उपायों द्वारा वांछित परिवर्तन के लिए यदि प्रयास भी किए जाएँ तो उसके प्रत्युत्तर में शासक-वर्ग शान्ति-विरोधी कार्यवाही करेगा, एवं (5) वह मूलभूत कारण, जिसके परिणामस्वरूप राजनीतिक उपायों द्वारा समाज में वांछित परिवर्तन घा सकेंगे, यह है कि वांछित परिवर्तन राजनीतिक न होकर धार्मिक है। परन्तु अंणी समाजवादी राजनीतिक साधन का पूर्णतः बहिष्कार नहीं करते। श्रमिक वर्ग को शिक्षित करने और पूँजीवाद की गति को रोकने के लिए उसे एक उपयोगी साधन के रूप में अपनाते हैं।

इंग्लैण्ड में उत्पन्न होने के कारण अंणी समाजवाद विकासवादी समाज भी एक शाखा है जो कभी शान्तिकारी नहीं हो सकता। समूहवाद (Collectivism) की तरह वह शान्तिपूर्ण और अहिंसक उपायों द्वारा सामाजिक व्यवस्था के परिवर्तन में विश्वास करता है और सघवादियों की रक्तस्त्रित शान्ति तथा हड़तालों की प्रणाली को राष्ट्र के लिए हानिकारक समझता है। अंणी समाजवाद वैधानिक उपायों (Constitutional Methods) में विश्वास करता है और चाहता है कि अंणी समाजवादी लोकप्रिय बनकर सरकार में पहुँचें और अपनी योजना को कार्य रूप में परिणत करें। वह यह मानता है कि पूँजीपतियों से शर्न-शर्न सत्ता पूरी तरह छीनी जा सकती है। वह विकासवादी समाजवाद श्रमिकों का कल्याण चाहता है और ऐसा कुछ भी नहीं करना चाहता जो उनके लिए अन्त में हानिकारक सिद्ध हो। अंणी-समाजवादी तरीके के विषय में प्रो कोल का कथन है कि "शीघ्रता से शान्ति लाना हमारा उद्देश्य नहीं है। हमारा उद्देश्य है कि विकासवाद के मार्ग द्वारा उन सब शक्तियों को दूढ़ करना जिससे भावी शान्ति एक की शर्न न होकर समाज की त्रिपाशील वृत्तियों का एक अन्तिम परिणाम व प्राप्त तथ्य-सी मालूम हो।"

गिल्ड समाजवादियों द्वारा अनुमोदित धार्मिक साधन उस प्रत्यक्ष कार्यवाही (Direct Action) से भिन्न है जो समाजवादी धोद्योगिक क्षेत्र में अपनाते हैं। इसमें तोड़-फोड़, हड़ताल आदि की स्थान नहीं है। यह मूलतः विकासवादी है शान्तिकारी नहीं, यद्यपि कमिक ह्रास का विरोध करने पर कनेल पूँजीवादियों से वनपूर्वक सम्पत्ति व हड़पने की सम्भावनाओं में इकार नहीं करता। यह उल्लेखनीय है कि कुछ गिल्ड समाजवादियों ने वर्तमान व्यवस्था को शान्तिकारी दृष्टि से समाप्त करने के प्रयत्न का भी अनुमोदन किया है, लेकिन कोल का तर्क है कि वर्तमान, शिष्टियाँ व शक्ति व बल पर पूँजीवाद का विनाश करने से बहुत लम्बा समय लगे

जाएगा, भन यही उचित है कि श्रमिक सघ आर्थिक शक्ति का प्रयोग करते हुए विभिन्न क्रमिक अधिकार प्राप्त करने की नीति का अनुसरण करें।

जिन उपायों से गिल्ड समाजवादो शर्न शर्न पूँजीवादी व्यवस्था को बदल कर गिल्ड समाजवादी-समाज की स्थापना करना चाहते हैं, वे इस प्रकार हैं—

1. क्रमशः अधिकार स्थापित करने की नीति (The Policy of Encroaching Control)—सामाजिक ढाँचे में ट्रेड यूनियनों को उपयोगी बनाने के लिए उनके संगठन में ग्रामूलचूल परिवर्तन किए जाने चाहिए। उनका संगठन शिल्पकला की प्रपक्षा उद्योग के आधार पर होना चाहिए और उनकी सदस्यता का पर्याप्त विस्तार होना चाहिए ताकि उनमें अधिकांश प्रसंगठित और प्रकुशल श्रमिक, लिपिक, प्राविधिक कर्मचारी और प्रबन्धकगण सभी सम्मिलित हो सकें। समस्त ट्रेड यूनियनों को एक तिकाम में समठित किया जाना चाहिए जिसमें विविध उद्योगों और सेवाओं के लिए आन्तरिक रूप से स्वतन्त्र सस्थाएँ हो। साथ ही ट्रेड यूनियनों का विस्तार इस सीमा तक किया जाना चाहिए कि श्रम-बाजार पर उनका एकाधिकार स्थापित हो जाए। अपने संगठन को शक्तिशाली बनाकर मजदूरों में श्रमिक नियन्त्रण (Encroaching Control) की नीति का अनुसरण करना चाहिए। श्रेणी व्यवस्था के अन्तर्गत प्रत्येक उद्योग के सब कर्मचारियों की, चाहे वे श्रमजीवी हो या बुद्धिजीवी, एक गिल्ड होगी जिसमें चपरासी से लेकर मनेजर तक सभी सम्मिलित होंगे। इस तरह इन समितियों का संगठन वर्तमान ट्रेड यूनियनों से अधिक व्यापक होगा, भन पूँजीपति सरलता से इनकी माँगों को ठुकरा नहीं सकेंगे। पूरे संगठन की शक्ति के बल पर वे श्रेणी-उद्योगों के प्रबन्ध में अधिकाधिक श्रम माँगते जाएँगे। इस प्रकार क्रमशः अधिकाधिक अधिकार प्राप्त करने की नीति द्वारा छोटे-छोटे गिल्ड उद्योग वे प्रबन्ध एवं सचालन सम्बन्धी सभी अधिकार अपने हाथ में ले लेंगे और उद्योगों पर मजदूरों की स्वायत्तता स्थापित हो जाएगी। प्रो कोकर के अनुसार, 'शर्न-शर्न नियन्त्रण की इस पद्धति का अर्थ स्वामियों से अधिकारों को हस्तगत कर मजदूरों के हाथ में सौंप देने से है।'

2. सामूहिक ठेका (Collective Contract)—उपर्युक्त पद्धति में मिलती-जुलती पद्धति ठेके की है। इसका उद्देश्य पहले मिल-मालिकों से सामूहिक ठेके के रूप में काम लेकर शीघ्रता से अल्प समय में काम समाप्त कर मिल मालिकों से अपने पूरे पैसे ले लेना है। सामूहिक ठेके व्यावसायिक श्रेणियों या गिल्डों द्वारा लिए जाएँगे। इस पद्धति का उत्तम लाभ यह है कि मजदूर स्वयं अपना प्रबन्ध करेंगे और इस तरह उद्योगपतियों के अनूचित हस्तक्षेप से दूर रह सकेंगे। वस्तुओं के उत्पादन में समय की वचत भी होगी तथा पूँजीपतियों से व्यर्थ का सघर्ष भी नहीं हो पाएगा।

3. औद्योगिक प्रतियोगिता (Industrial Competition)—मजदूर सघ सामूहिक सहयोग के आधार पर पूँजीपतियों की प्रतियोगिता में स्वयं उद्योगों की स्थापना करेंगे तथा स्वयं गिल्ड संगठन जैसे उद्योगों का प्रबन्ध और सचालन करेंगे।

इन गिल्डो के संगठन द्वारा मजदूर उद्योगपतियों को अपने समक्ष झुकाने में समर्थ हो सकेंगे। गिल्ड समाजवादी प्रचार और विज्ञान में भी विश्वास करते हैं क्योंकि इससे समाजवादी विचारधारा जनप्रिय बनती है और मजदूरों में संगठन तथा स्वावलम्बन की भावना जाग्रत होती है।

श्रेणी-समाजवाद : आलोचनात्मक मूल्यांकन

श्रेणी-समाजवादी आन्दोलन लगभग 20 वर्ष तक अस्तित्व में रहा। यह सन् 1906 में पेंटी के ग्रंथ 'Restoration of Guild System' के प्रकाशन से प्रारम्भ हुआ और सन् 1925 में 'National Guild League' के विघटन के साथ ही समाप्त हो गया। 'National Guild League' की असफलता इस बात का सबसे बड़ा प्रमाण है कि सैद्धान्तिक दृष्टि में बहुत कुछ उपयोगी और स्वस्थ होते हुए भी श्रेणी-समाजवाद व्यावहारिक विचारधारा है जिसकी दुर्बलता इतिहास द्वारा सिद्ध हो चुकी है। फिर ऐसे आलोचकों की भी कमी नहीं है जो इस मध्यममार्गी समाजवाद की सैद्धान्तिक दृष्टि से भी आलोचना करते हैं।

1. लेडरर (Laidler) के अनुसार पूँजीवादी व्यवस्था और अन्तर्राष्ट्रीय व्यापार के आधुनिक जटिल समाज में मध्यकालीन श्रेणी-व्यवस्था को लागू करना असम्भव सा है। मध्य युग में ही जब गुटबन्धियों के कारण श्रेणी-व्यवस्था का पतन हो गया तो आज के युग में गड़े मुर्दे उखाड़ने से कोई लाभ नहीं।

2. उत्पादन पर अधिक ध्यान देने का अर्थ अन्य महत्वपूर्ण मामलों में अभिहित कम करना है।

3. उद्योगों के नियन्त्रण-मण्डलों में उपभोक्ताओं को प्रतिनिधित्व न देना अलोक्तान्त्रिक भावना और असमानता को प्रोत्साहन देना है।

4. समाज में राजनीतिक प्रश्नों तथा प्राथमिक प्रश्नों जैसा स्पष्ट और निश्चित विभाजन नहीं हो सकता। व्यवहारतः दोनों में चोली-दामन का साथ है।

5. ससदीय व्यवस्था सर्वथा व्यावहारिक है। श्रेणी समाजवाद के अनुसार राजनीतिक ससद् का संगठन प्रादेशिक आधार पर और अनाधिक ससद् का व्यावसायिक आधार पर होगा। पहली ससद् राज्य का अंग होगी, दूसरी श्रेणी-व्यवस्था की। यह स्पष्ट नहीं है कि दोनों के बीच मध्य और विवाद किस प्रकार हल हो सकेंगे। अन्ततोगत्वा अन्तिम सत्ता राज्य की ही सौंपनी होगी जिसका अभिप्राय होगा श्रेणियों अथवा सघों की स्वाधीनता तथा स्वायत्तता पर अकुश। वस्तुतः श्रेणी-समाजवादी व्यवस्था एक परस्पर विरोधी व्यवस्था है जो एक ओर तो प्राथमिक स्वायत्तता चाहती है और दूसरी ओर राजकीय हस्तक्षेप।

6. उत्पादन पर अधिक सघों का पूर्ण अधिकार होने से उनमें अनुशासन-हीनता, अप्रत्याचार आदि दुर्गुण पनपेंगे और अन्त में औद्योगिक क्षेत्र में गतिहीनता छा जाएगी। कार्यात्मक प्रेरणा के अभाव के कारण अधिक कठोर परिश्रम से जी पुरार्ण में और उत्पादक सघ स्वार्थ-भावना के बशीभूत होकर जनता का शोषण करने लगेंगे।

7. समाज में सुख-शान्ति के लिए आवश्यक है कि संस्थाओं का अनावश्यक विस्तार न हो। संस्थाओं की बहुलता समाज में व्यर्थ की प्रतियोगिता को जन्म देगी तथा राष्ट्रीय हित अनेक सघों के अधीन हो जाएंगे।

8. कम्प्यूनों के लिए अतिरिक्त और सन्तुलन का जो सिद्धान्त प्रस्तावित किया गया है उससे कारण वे बहुत से निर्णय लेने में असमर्थ रहेंगे। मिल्ड कम्प्यून्स जनता को विभिन्न हितों के आधार पर समझन करेंगे, एक कम्प्यून्स को दूसरे कम्प्यून्स पर हावी होने का अधिकार प्राप्त होया और किसी भी व्यक्ति को अन्तिम निर्णय लेने का अधिकार नहीं होया। इसके अतिरिक्त सामान्य हितों को भी उचित महत्त्व नहीं मिल सकेगा।

9. क्षेत्रीय प्रतिनिधित्व का खण्डन करके व्यावसायिक सिद्धान्त की पुष्टि की बात भी उचित प्रतीत नहीं होती। संसद सदस्यों का कार्य अपने निर्वाचकों के विशिष्ट हितों की रक्षा करने के बजाय सम्पूर्ण राष्ट्र का प्रतिनिधित्व करना है। उन्हें व्यावसायिक आधार पर चुनने से संसद का राष्ट्रीय स्वरूप नष्ट हो जाएगा। वह विरोधी हितों के प्रतिनिधियों की एक विजातीय (Heterogeneous) सभा मात्र बन जाएगी।

10. जब समाज के वास्तविक स्वरूप अर्थात् मूल उद्देश्य के बारे में ही श्रेणी समाजवादी एकमत नहीं हैं तो अस्पष्ट और अनिश्चित मांग पर समाज को ढकेलने का प्रयत्न करना सर्वथा अनुचित है।

अपनी अग्रग्राह्यता के कारण श्रेणी समाजवादी व्यवस्था मर चुकी है। फिर भी यह स्वीकार करना होगा कि 20वीं शताब्दी के प्रारम्भ में इसने ब्रिटेन और संयुक्तराज्य अमेरिका के सामाजिक तथा औद्योगिक जीवन में भारी क्रान्ति की। इसके प्रभाव से दोनों देशों के राष्ट्रीय उद्योगों के प्रशासन में काफी परिवर्तन हुए। मालिकों और मजदूरों के संयुक्त प्रतिनिधियों को पर्याप्त अधिकार प्राप्त हुए। राजनीतिक दृष्टि से समाज में अनेक सघों की आवश्यकता पर बल देकर श्रेणी समाजवाद ने आस्टीनियन विचारों को आघात पहुँचाया और बहुलवादी सिद्धान्त को विकसित किया। श्रेणी समाजवादियों ने समष्टिवाद में बढ़ने वाली नौकरशाही के खतरे को और भी स्पष्ट सकेत दिया। विशेष महत्त्वपूर्ण बात यह थी कि इसने प्रायिक और राजनीतिक प्रश्नों पर विद्वानों को एक साथ सोचने के लिए विवश कर दिया। मजदूर पद्धति के दोषों को प्रकट कर तथा लाभ के स्थान पर सामाजिक उपयोगिता के उत्पादन श्रेष्ठ पर बल देकर श्रेणी समाजवाद ने अत्यन्त उपयोगी काम किया। पुनश्च यह बात भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं है कि श्रेणी समाजवादियों ने श्रमिक और मजदूर परिवर्तन का पक्ष लिया समाज को खतरों में डालने वाले प्राक्स्मिक परिवर्तनों का नहीं। उन्होंने यह भी स्पष्ट भकेत दिया कि राजनीतिक विचारधाराओं को कभी भी एकानि अथवा चरमवादों नहीं होना चाहिए। व्यावहारिक दृष्टि से सफल होने के लिए प्रत्येक राजनीतिक सिद्धान्त का समन्वयपूर्ण होना आवश्यक है।

फेबियन समाजवाद (Fabian Socialism)

कार्ल मार्क्स ने अपने जीवन के अन्तिम 30 वर्ष सन्दन में बिताए और उसकी अधिकांश रचनाओं का प्रकाशन भी वहीं से हुआ, किन्तु उसके सिद्धान्त इंग्लैंड की भूमि में अपनी जड़े नहीं जमा सके। वे के शब्दा में इस म सन् 1917 की बोल्शेविक क्रान्ति और सोवियत पद्धति की स्थापना के बाद ही मार्क्स लेनिन के कंधों पर सवार होकर, इंग्लैंड वापस आ सका।

इंग्लैंड में मार्क्सवादी सिद्धान्त अपनी जड़े क्यों नहीं जमा सके और अपेक्ष जाति प्रभुतावादी समाजवाद से क्यों प्रभावित नहीं हो पाई, इसके अनेक कारण हैं। एक कारण तो यह है कि राष्ट्रीय विशेषताओं और ऐतिहासिक अनुभव के संयोग से अपेक्षों का प्रधानतः व्यक्तिवादी दृष्टिकोण तथा ध्यावहारिक एवं समझौतावादी स्वभाव बन गया है, किन्तु सर्वाधिक महत्वपूर्ण कारण यह है कि सन् 1865 से 1885 तक इंग्लैंड में महान् परिवर्तन हो चुके थे। यूरोप के अन्य देशों की अपेक्षा इंग्लैंड में श्रमिकों को अधिक वेतन मिलने लगा था। श्रमिकों की न केवल राष्ट्र की बढ़ती हुई सम्पन्नता में सहभागिता थी बल्कि पूवपिक्षा अधिक संगठित थे। उनके ट्रेड यूनियन संगठन की कानूनी मान्यता प्राप्त हो गई थी। सन् 1867 के अधिनियम द्वारा श्रमिकों को मतधिकार भी प्राप्त हो गया था। उन्हें भावण तथा सभा आदि की स्वतन्त्रता प्राप्त हो गई थी। इस तरह कुल मिलाकर श्रमिक अपनी वर्तमान दशा से अत्यधिक असन्तुष्ट नहीं थे। ओवन (Owen) के समय का वह इंग्लैंड, जो एक पीढ़ी के वर्गता था अब जनतन्त्रवादी रूप ग्रहण करने लगा था। इन परिस्थित परिस्थितियों में मार्क्सवाद का साधोधिन् स्वरूप ही अपेक्षी जाति को कुछ प्रभावित कर सकता था। यह कहना उपयुक्त होगा कि कट्टर मार्क्सवाद की अपेक्षा प्रजातान्त्रिक एवं विकासवादी समाजवाद इंग्लैंड की भूमि के लिए अधिक उपयुक्त था।

सन् 1800 के बाद के दशों में इंग्लैंड में अनेक घटनाओं और परिस्थितियों से प्रेरणा एवं प्रोत्साहन प्राप्त कर नाना समाजवादी चान्दोलनों का उदय हुआ। विभिन्न समाजवादी विचारधाराओं के प्रचार एवं प्रसार के लिए अनेक साधन स्थापित हुई। इनमें सबसे अधिक महत्वपूर्ण स्थापना थी—समाजवादी प्रजातान्त्रिक संध (Social Democratic Federation) समाजवादी परिषद् (Socialist League) स्वतन्त्र मजदूर संध (Independent Labour Party) तथा फेबियन सोसाइटी (Fabian Society)। समाजवादी प्रजातान्त्रिक संध इंग्लैंड की प्रथम मार्क्सवादी मण्डली थी जिसकी स्थापना सन् 1881 में हुई। इसकी स्थापना करने वालों में प्रमुख थे—एच एन हिटमैन, कवि और कलाकार विलियम मॉरिस, हेलेन टेत्तर (जॉन स्टुअर्ट मिल की पुत्री), कवि दाज्ञानिक और इतिहासकार बेलफोर्ट नकन, मार्क्स की सबसे छोटी पुत्री इविगानोर मार्क्स एवेलिंग तथा उसका पति एडवर्ड एवेलिंग। “यह संध आरम्भ से ही समाजवादी तन्त्र की प्राप्ति के एकमात्र

प्रभावकारी साधन के रूप में उत्साहयुक्त 'वर्ग-युद्ध' में अपना विश्वास प्रकट करता था, किन्तु उसकी ओर से यह कभी स्पष्ट नहीं किया गया कि उस वर्ग-युद्ध का स्वरूप क्या होगा। अपने उद्देश्यों की परिवर्ती घोषणाओं में यह साथ समस्त समाज के हित में सामूहिक अधिकारवादी प्रजातान्त्रिक समाजवादी आदर्शों के निकट पहुँच गया। यह साथ अपने सिद्धान्त तथा व्यावहारिक कार्यक्रम में इनका सामंजस्य स्थापित नहीं कर सका कि विगुद्ध मार्क्सवादी तथा सुधारवादी अथवा राज्य-समाजवादी दोनों में से कोई भी सन्तुष्ट हो सकना। इस कारण इसके दक्षिणपंथी (Right) तथा बायमंथी (Left) सदस्य पृथक् हो गए। इस साथ ने समाजवाद के सम्बन्ध में सूचनात्मक साहित्य का प्रसार अवश्य किया और समाजवादियों के राजनीतिक सागठन के आन्दोलनों में सहायता दी किन्तु इस सब के सदस्य सदा थोड़े ही रहे और आज इसका प्रभाव भी अपेक्षाकृत कम है।¹

समाजवादी परिपद (Socialist League) की स्थापना सन् 1884 में मॉरिस, एवनिंग बैक्स आदि न की थी। ये व्यक्ति पहले समाजवादी प्रजातान्त्रिक साथ के सदस्य थे, परन्तु बाद में कुछ व्यक्तिगत विवादों एवं सौद्धान्तिक मतभेदों के कारण उनसे पृथक् हो गए थे। इस छोटी और अल्पजीवी सत्स्था के सदस्यों के विचारों में एकता कभी नहीं रही। कुछ सदस्य मसदीय पद्धति के समर्थक थे तो कुछ इसके विरोधी, कुछ के विचार अराजकतावादी थे तो कुछ अराजकतावाद और सुधारवाद दोनों के विरोधी थे। इस सत्स्था के सर्वाधिक प्रभावशाली सदस्य मॉरिस ने सन् 1889 में अपनी मदन्यता में त्यागपत्र दे दिया और कुछ वर्षों बाद यह सत्स्था ही समाप्त हो गई। स्वतन्त्र मजदूर दल (Independent Labour Party) की स्थापना उत्तरी इंग्लैंड और स्कॉटलैंड की स्थानीय मजदूर-पार्टियों के प्रतिनिधियों तथा समाजवादी प्रजातान्त्रिक साथ और फेबियन सोसायटी के कुछ प्रतिनिधियों के सहयोग से सन् 1893 में हुई। यह दल अन्य पूर्ववर्ती समाजवादी सत्स्थाओं की अपेक्षा सिद्धान्तों पर अडका रहने वाला कम और समझौतावादी अधिक है, किन्तु फेबियन सोसायटी की अपेक्षा यह अधिक प्रगतिशील समाजवादी रहा है। इस दल ने सन् 1900 में ब्रिटिश मजदूर दल की स्थापना में प्रमुख भाग लिया और उस दल के अधिकांश नेता इसी दल के रहे हैं।

इंग्लैंड में त्रिन उपर्युक्त सत्स्थाओं की स्थापना हुई, उन सबमें सबसे अधिक महत्वपूर्ण सत्स्था 'फेबियन सोसायटी' है जिसका समाजवाद के पक्ष में व्यवस्थापन और जनमन पर भारी प्रभाव पड़ा है। इसके प्रभाव की तुलना सन् 1830 के बाद वेन्यमवाद के प्रभाव से की जा सकती है।

स्थापना एवं कार्यक्रम

फेबियन सोसायटी, जो कि फेबियनवाद की प्रवर्तक है, जनवरी सन् 1884 में कुछ ऐसे व्यक्तियों द्वारा स्थापित की गई जो वर्षों से सामाजिक नीतिग्रन्थ की

मोजूदा समस्याओं पर विचार करने तथा वाद-विवाद करने के लिए एकत्र होते थे। यह सोसायटी एक क्लब या गोष्ठी के रूप में स्थापित हुई जिसके सदस्य भवकाश के समय राष्ट्रीय और सार्वजनिक बातों पर विचार-विनिमय किया करते थे। इसके सदस्य उच्चकोटि के प्रतिभाशाली विद्वान स्त्री-पुरुष थे जिन्होंने राजनीतिक प्रयोगात्मक भूमिकर-निर्धारण तथा समाजवाद आदि विषयों का गम्भीरतापूर्वक अध्ययन किया था। उन पर मुख्य रूप से हेनरी जॉर्ज के सिद्धान्त, मार्क्स के सिद्धान्तों की विविध ब्रिटिश व्याख्याओं और जॉन स्टुअर्ट मिल के व्यक्तिवाद के सिद्धान्त के प्रसंगत विकसित, समष्टिवाद (Collectivism) का प्रभाव पड़ा था। सितम्बर, 1884 में जॉर्ज बर्नार्डशा ने इस सोसायटी की सदस्यता स्वीकार की और कुछ समय पश्चात् सिडनी वेब (Sydney Webb) इसका सदस्य बन गया। ये दोनों ही सोसायटी के सबसे प्रभावशाली और सक्रिय सदस्य सिद्ध हुए। इस सोसायटी के अन्य प्रमुख सदस्य सिडनी ओलिवर (Sydney Oliver), ग्राहम वॉलस (Graham Wallas), श्रीमती एनिबेसेंट (Mrs Annie Besant), श्रीमती सिडनी वेब (Mrs Sydney Webb), जे कम्पबेल (J. Campbell), हेडलाम (Headlam), जे मार. मैकडोनाल्ड (J. R. Mac Donald), पीस (Pease), एच. जी. वेल्स (H. G. Wells), हेरोल्ड लास्की (Herold Laski) आदि थे।

प्रारम्भ में फेबियन सोसायटी की प्राम्तीय सदस्यों में अनेको शाखाएँ थी जिनके अधिकतर सदस्य मजदूर थे, परन्तु बाद में जब समाजवादी मजदूर स्वतन्त्र मजदूर दल में सम्मिलित हो गए तो वे मग हो गई। कुछ वर्ष बाद उसकी शाखाएँ विश्वविद्यालयों में खुलीं। इस सोसायटी में सम्मिलित सुधारकों का उद्देश्य यह था कि इंग्लैण्ड में समाजवाद का प्रचार किया जाए और ब्रिटेन की राष्ट्रीय तथा स्थानीय सरकारों पर समाजवादी कार्यक्रम धपाने के लिए दबाव डाला जाए। सोसायटी ने अपने लिए जो फेबियन नाम चुना, वह रोम के उस फेबियस कन्टेटर (Fabius Conclator) नामक जनरल के नाम पर रखा गया जिसकी रणनीति देरी करके या परेशान करके शत्रु को हाराने की थी। इस नीति का सर्वोत्तम वर्णन सोसायटी द्वारा प्रकाशित कुछ प्रारम्भिक रचनाओं में पाया जाता है—

“घापको उसी प्रकार उरपुक्त भवसर की प्रतीक्षा करनी चाहिए जिस प्रकार हेनोबाल से युद्ध करते समय फेबियस ने की थी यद्यपि कुछ लोगों ने देर करने के लिए उसकी निन्दा की थी। परन्तु जब भवसर आ जाए तो घापको फेबियस के समान जोरदार प्रहार करना चाहिए अन्यथा घापका प्रतीक्षा करना व्यर्थ एवं निष्फल होगा।”

स्पष्ट है कि फेबियन सोसायटी इस तरह भवसरवादी विचारधारा समझी जाती है। फेबियनवाद का प्रमुख तत्त्व ‘क्रमिक विकास’ (Gradualism) है, यद्यपि समाजवाद की प्राप्ति जर्न-जर्न और क्रमिक रूप से होती है। प्रो कोकर के शब्दों में, “इस सोसायटी का उद्देश्य समस्त शिक्षित मध्यवर्गीय जनता में अपनी समझ के अनुसार समाजवादी सिद्धान्त का प्रसार करना और ब्रिटेन में समाजवादी

सिद्धान्त को शनै-शनै व्यावहारिक रूप देने के लिए राष्ट्रीय तथा स्थानीय सरकारी से अनुमति करना है।" फेबियनवादी वर्ग सघर्ष के क्रान्तिकारी सिद्धान्त के स्थान पर तर्कसम्मत युक्ति में विश्वास रखते थे और यह सर्वथा स्वाभाविक है कि युक्ति और तर्क द्वारा काम करने में अवश्य ही समय लगता है। व्याख्यानों और प्रकाशनों द्वारा प्रचार की पद्धति इसलिए अपनाई गई थी ताकि समाजवाद के बारे में मध्यम वर्गों की शकाएँ दूर हो जाएँ और एक साधारण व समान अंग्रेज के लिए समाजवादी बनना उतना ही सरल एवं स्वाभाविक हो जाए जितना एक उदारवादी धर्मवादी कविवादी होना। फेबियनवादी एक ग्रन्थ प्रमुख कार्य यह करना चाहते थे कि समाजवाद में दीक्षित हुए प्रधान मंत्री द्वारा संसदीय कार्यक्रम रखा जाए। अपने इन उद्देश्यों में उन्हें महान् सफलता मिली। यदि आज इंग्लैंड में कोई भी व्यक्ति समाजवाद को एक ध्वसात्मक विद्रोह नहीं समझता तो इसका श्रेय निश्चित रूप से फेबियन सोसायटी को ही है।

गुरु के फेबियन समाजवादी यह मानते थे कि "प्रतियोगिता की प्रणाली से सुख-सुविधाएँ कम व्यक्तियों को मिलनी हैं और अधिकांश जनता को कष्ट मिलता है, इसलिए समाज का पुनर्गठन इस प्रकार होना चाहिए जिससे समाज के समस्त व्यक्तियों का सुख एवं कल्याण सुनिश्चित हो सके।" सितम्बर 1884 में जॉर्ज बर्नार्डशा ने फेबियन समाज का घोषण-पत्र तैयार किया जिसमें निम्नलिखित कार्यक्रम घोषित किया गया था—

"फेबियन समाज चाहता है कि समाज का यथाशीघ्र पुनर्गठन हो। हम यथाशीघ्र भूमि और औद्योगिक पूँजी पर से व्यक्तियों या वर्ग-विशेष का स्वामित्व हटाना चाहते हैं। तदुपरान्त हम भूमि और पूँजी को समाज के अधिकार में देने के पक्ष में हैं। केवल इस प्रकार ही देश के प्राकृतिक साधनों से समाज को लाभ हो सकता है।"

"समाज की माँग है कि पूँजी और भूमि पर व्यक्तिगत स्वामित्व समाप्त हो। किसी व्यक्ति विशेष को भूमि का लगान या किराया देने का अधिकार नहीं।"

पुनः, "समाज की माँग है कि औद्योगिक पूँजी समाज को हस्तान्तरित कर दी जाए। चूँकि भूतकाल में उत्पादन के समस्त साधनों पर एक वर्ग का अधिकार रहा था, इसलिए समस्त औद्योगिक प्रवर्धनों और समस्त अधिक मूल्य (Surplus Value) का पूर्ण लाभ पूँजीपति वर्ग को ही प्राप्त हुआ जिसके फलस्वरूप श्रमिक वर्ग अपनी स्थिति के लिए पूँजीपति वर्ग पर पूर्ण अश्रित बन गया।"

"यदि उपर्युक्त सुधार क्रियान्वित हो जायें अर्थात् औद्योगिक पूँजी और उत्पादन के समस्त साधनों पर सम्पूर्ण समाज का अधिकार हो जाए तो श्रमिकों की आय में किराए और व्याज की आय और बढ़ जाएगी। इस प्रकार शनै-शनै सुस्त और निकम्मा पूँजीपति वर्ग स्वयं समाप्त हो जाएगा। उम वर्ग के स्थान पर सर्वहारा वर्ग का जन्म होगा। ऐसे स्वतन्त्र समाज में कोई व्यक्ति किसी की स्वतन्त्रता का अपहरण नहीं कर सकेगा। किन्तु फेबियन समाज पूँजीपति वर्ग के साथ भी न्याय

करना चाहता है। समाज जो कुछ मुद्रावजा निश्चित करेगा, जमींदारों और पूँजीपतियों को उनसे छीने गए विशेषाधिकारों के उपलक्ष में दिया जाएगा।”

“इन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए फेबियन समाज चाहता है कि समस्त समाज में समाजवादी विचारों का प्रचार हो जिसके फलस्वरूप सारे विश्व में तदनुरूप राजनीतिक और सामाजिक परिवर्तन हो। सभी जगह सभी स्त्री-पुरुषों को समान नागरिक अधिकार प्राप्त हो। इस प्रकार व्यक्ति और समाज के बीच प्राथमिक समानता, नैतिक समानता और राजनीतिक समानता के आधार पर सम्बन्ध स्थापित हो।”

सन् 1887 में फेबियनवादियों ने अपने समाज का उद्देश्य इन शब्दों में व्यक्त किया—

“फेबियन समाज समाजवादियों का समाज है, अतः इसका उद्देश्य समाज का नव-गठन करना है। यह नव-गठन भूमि तथा उद्योग धन्यों को व्यक्तिगत तथा वर्ग-स्वामित्व से वृत्त कर समाज को उसका स्वामी बनाकर किया जाएगा जिससे सामान्य लाभ के लिए कार्य हो। केवल इस रीति से ही प्राकृतिक तथा मानव अर्जित लाभों का समस्त जनता में समानता के आधार पर वितरण किया जा सकेगा।”

फेबियनों के अनुसार समाजवाद का ऐतिहासिक आधार (Historical Basis of Socialism)—अपने सैद्धांतिक लेखों में फेबियनों ने अपने समाजवादी सिद्धान्त के लिए ऐतिहासिक एवं आर्थिक आधार स्थापित करने में मार्क्सवादी परम्परा का अनुसरण किया, लेकिन उन्होंने जो सामग्री इतिहास तथा प्रत्यक्षता से ली वह मार्क्स द्वारा प्रयुक्त सामग्री से भिन्न थी। उनका विचार था कि इतिहास आज के समाजवाद की व्याख्या द्वारा यह सिद्ध नहीं करता कि प्रत्येक वस्तु पर आर्थिक अवस्थानों का आधिपत्य रहता है, बरन् लोकतन्त्र और समाजवाद की ओर एक निरन्तर प्रगति को प्रकट करता है। समूचा इतिहास यह इंगित करता है कि समाज स्थिर न होकर शक्तिशाली है।

सिडनी वेब (Sydney Webb) ने कुछ विस्तार के साथ इस फेबियन विचार पर प्रकाश डाला है कि इतिहास ‘लोकतन्त्र की अदम्य प्रगति’ और ‘समाजवाद की प्रायः निरन्तर प्रगति’ को प्रबोध प्रकट करता है। लोकतन्त्र की प्रगति के विषय में उसने बतलाया कि 19वीं सदी के प्रारम्भ में इंग्लैंड में मछली पकड़ने का अधिकार ने कुलीनवर्गीय मताधिकार पर विजय प्राप्त की और बाद के कानून द्वारा अन्य वर्गों को भी मताधिकार प्रदान किया। जहाँ मार्क्स की इतिहास में केवल शोषित वर्ग का शोषक वर्ग के विरुद्ध संघर्ष और उसके परिणामस्वरूप श्रमिक वर्ग की तानाशाही की स्थापना दिखाई दी, वहीं सिडनी वेब इस परिणाम पर पहुँचा कि बिना 100 वर्षों से यूरोप में समाजवाद की जो धारा प्रवाहित हो रही है उससे लोकतन्त्रवाद की अनवरत प्रगति हो रही है। इतिहास से वेब ने यह भी सिद्ध किया कि न केवल लोकतन्त्रवाद की अनवरत प्रगति ही हो रही है बल्कि समाज का पुनर्गठन नये नये मानव-मन्त्रिण द्वारा नवीन सिद्धान्तों को ग्रहण कर लेने से हो रहा है। धर्म के अनुगामी इतिहास से यह सिद्ध हो जाता है—

1. महत्त्वपूर्ण सामाजिक परिवर्तन लोकतन्त्रात्मक पद्धति द्वारा ही किए जा सकते हैं। दूसरे शब्दों में ऐसे परिवर्तन तभी सम्भव हैं जब सभी मनुष्य हृदय में उन्हें स्वीकार कर लें।

2. सामाजिक परिवर्तन सदैव शर्नः-शर्नः किए जाने चाहिए ताकि उनसे कोई अव्यवस्था उत्पन्न न हो सके। प्रगति की गति की तीव्रता सामाजिक परिवर्तन की गति का मापदण्ड नहीं होनी चाहिए।

3. परिवर्तन जन-साधारण की दृष्टि से नैतिक होने चाहिए।

4. परिवर्तन सांविधानिक एवं शान्तिपूर्ण ढंग से होने चाहिए।

सारोक्त यह है कि बंब के अनुसार इतिहास ने हमें यह सिखाया है कि समाजवाद का आवर्तन शर्नः-शर्नः एवं शान्तिपूर्ण रीति से हुआ है और यह समाजवाद के लोकतन्त्रीय आदर्श का अधिक पहलू मात्र है। यह भावना दिन-प्रतिदिन बढ़ती जा रही है कि लोकतन्त्र के अनिवार्य परिणामस्वरूप केवल जनता का उनके राजनीतिक संगठन पर नियन्त्रण ही नहीं होगा बल्कि राजनीतिक संगठन के द्वारा धन के उत्पादन के साधन भी जनता के अधीन हो जाएंगे। खुले प्रतिस्पर्धा की भ्राजकता के स्थान पर धीरे-धीरे संगठित सहयोग की भावनाएं उत्पन्न हो जाएंगी जिससे उत्पादन द्वारा समाज के अधिकाधिक पक्ष लाभान्वित होंगे।

बंब ने यह सिद्ध करने की चेष्टा की कि समाजवाद समाज के विकास में केवल एक प्रगता कदम है जिसे अठारहवीं शताब्दी की औद्योगिक क्रान्ति द्वारा हुए परिवर्तनों ने अपरिहार्य बना दिया है। औद्योगिक क्रान्ति का एक महत्त्वपूर्ण परिणाम यह था कि उत्पादन के अधिकांश साधन व्यक्तिगत लाभ के लिए प्रयुक्त होने लगे थे जिसके कारण समाज का अधिकांश धन केवल थोड़े से व्यक्तियों के पास केन्द्रित हो गया था। इस उद्योग-व्यक्तिवाद के विरुद्ध प्रतिक्रिया का जन्म होना स्वाभाविक था। दार्शनिकों और मुद्धारकों के प्रयत्नों के फलस्वरूप यह स्थिति आई कि कारखानों, सार्वजनिक स्वास्थ्य, सड़क आदि के विषय में अनेक नियम पारित किए गए जिनसे पूँजीपतियों के शोषण में कमी आई। बंब (Webb) के ही शब्दों में—“एक समय था जबकि प्रत्येक कार्य यहाँ तक कि सेना, जहाजीबेड़ा, पुलिस तथा न्यायालयों से सम्बन्धित कार्य भी व्यक्तिगत उद्योग-धन्धों के क्षेत्र में थे और व्यक्तिगत पूँजी लगाने के लिए बंध क्षेत्र समझे जाते थे, शर्नः-शर्नः समाज ने धार्मिक रूप में धर्मवा पूर्ण रूप से इनको ग्रहण कर लिया है और व्यक्तिगत शोषण का क्षेत्र कम हो गया है।” धर्मशास्त्रियों के दृष्टिकोण में भी शर्नः-शर्नः अन्तर आया है और उन्हें यह प्रतीत होने लगा है कि स्वस्थ समाज के अभाव में कोई व्यक्ति जीवित नहीं रह सकता। बंब के ही कथनानुसार—“तीस वर्ष पहले हर्बर्ट स्पेंसर ने यह स्पष्ट किया था कि वर्तमान लोकतन्त्रीय राज्य के साथ पूर्णरूप से व्यक्तिगत सम्पत्ति का मेल नहीं खाता। व्यक्तिगत उद्योगों में राज्य के हस्तक्षेप की वृद्धि से म्युनिसिपल प्रशासन के विकास से तथा ममान भाड़े (Rent) पर करों के बोझ की वृद्धि से राजनीतिज्ञ अन्तर्गत ही व्यक्तिगत मित्यन्त्र की छोटी-छोटी समाजवाद की

घोर प्रगसर होते जाते हैं। जब तक राजनीतिक प्रशासन में लोकतन्त्रीय व्यवस्था का विकास होता रहेगा तब तक उसका धार्मिक लक्ष्य अनिवार्य रूप से समाजवादी होगा।”

सिडनी वैंब के कथन का सारांश यह था कि इंग्लैंड में समाजवाद किसी क्रान्ति के परिणामस्वरूप उभरति नहीं कर रहा है, प्रत्युत राजनीतिक लोकतन्त्र के विकास, धर्मशास्त्रियों के दृष्टिकोण में परिवर्तन और म्युनिसिपैलिटीज में उद्योग-धन्यो तथा सामाजिक कर्त्तव्यों के केन्द्रीकरण के कारण प्रगतिशील है। इंग्लैंड का समाजवाद की ओर यह विकास लौकिकान्तिक, क्रमिक, नैतिक, मन्थर गति एवं क्रान्तिपूर्ण प्रकृति का था।

फैंबियनों के अनुसार समाजवाद का औद्योगिक आधार (Industrial Basis of Socialism)—फैंबियनों ने समाजवाद का औद्योगिक आधार भी प्रस्तुत किया। विलियम क्लार्क नामक एक फैंबियन ने अपने निबन्ध, इस बात पर बल दिया कि यदि पूँजीपतियों के शोषण से श्रमिकों की रक्षा करनी है तो कारखानों के लिए अधिक नियम बनाना अत्यावश्यक है। वैंब (Webb) का कहना था कि औद्योगिक परिवर्तनों के परिणामस्वरूप कारखाना प्रणाली के विकास के कारण औद्योगिक सम्पत्ति के प्रबन्ध में जो विस्तृत व्यक्तिगत तत्त्व था उसका शोष होता जा रहा है और व्यक्तिगत औद्योगिक प्रबन्ध का स्थान समुक्त पूँजी वाली कम्पनियाँ लेती जा रही हैं। आज सम्पत्ति के स्वामी उत्पादन की वस्तु प्रणाली जैसे अपने उस उद्योग के प्रबन्धक नहीं रहे हैं जिसने वे अपनी पूँजी लगाते हैं। आज पूँजीपति प्रमुख रूप में न तो उद्योग का व्यवस्थापक है और न निरीक्षणकर्त्ता। वह केवल उद्योग में पूँजी लगाने वाला तथा भाड़ा या लाभ प्राप्त करने वाला है। व्यवसाय-प्रबन्ध और व्यवसाय-स्वामित्व दोनों पृथक् पृथक् हो गए हैं। विशाल पैमाने पर होने वाले व्यवसाय ने व्यक्तिगत उत्तरदायित्व को समाप्त कर दिया है। इस तरह अनियन्त्रित पूँजीवाद के विकास ने धार्मिक व्यक्तिवाद का अन्त कर दिया है। अतः धार्मिक समाज यदि धार्मिक जगत् में प्रजातन्त्र और स्वतन्त्रता को कायम रखना चाहता है तो उसे या तो बड़े उद्योगों को समाप्त कर देना चाहिए और इस प्रकार इन लाभों को नष्ट कर देना चाहिए जो आज पूँजीपति प्राप्त करता है, अथवा इन उद्योगों को राक्षसीय स्वामित्व और नियन्त्रण में ले लेना चाहिए। विलियम क्लार्क (William Clark) के अनुसार—“व्यापार की स्वतन्त्रता, अपने सामान को दूसरे व्यक्तियों की दरों पर एक स्थान से दूसरे स्थान को ले जाने की स्वतन्त्रता, किसी के अधीन न रहने की स्थिति, वास्तव में लोकतन्त्रीय सिद्धान्त हैं, परन्तु विशेष अधिकारों के कारण ये सब अधिकार या तो सीमित हो जाते हैं अथवा समाप्त हो जाते हैं। इस प्रकार पूँजीवाद का लोकतन्त्र से जैसा कि उसका धर्म आनन्दकृत समझा जाता है, मेल नहीं खाता। पूँजीवाद तथा लोकतन्त्र का विकास साथ-साथ निविरोध नहीं कर सकता और ये दोनों ऐसी दो रेतगाड़ियों के समान हैं जो विपरीत दिशाओं से एक दूसरे की ओर बढ़ती हैं और जिनमें संघर्ष होना अनिवार्य दिखाई देता है।”

अतः क्लार्क की मान्यता थी कि समस्त कारखानों, सम्मिलित पूँजी वाली कंपनियों, ट्रस्टों आदि को सार्वजनिक नियन्त्रण में ले लेना चाहिए।

फेबियनों के अनुसार समाजवाद का आर्थिक आधार (Economic Basis of Socialism)—फेबियनवादी लेखकों ने समाजवाद की अपरिहायता का न केवल ऐतिहासिक आधार पर घोषित किया, बल्कि उसे आर्थिक विकास के सिद्धान्त पर भी आधारित किया। उन्होंने मार्क्सवादियों और प्रतिष्ठित दशान्वितियों के श्रममूल्य सिद्धान्त को अस्वीकार कर समष्टिवादियों की भाँति यह स्वीकार किया कि वस्तु का मूल्य समाज द्वारा निश्चित होता है। श्रमिक स्वयं अपने श्रममात्र से ही किसी वस्तु के मूल्य को प्रभावित नहीं करता। ऐसी दृष्टि में जो मूल्य समाज उत्पन्न करता है उस पर समाज का ही अधिकार होता है। पूँजीगरियों द्वारा उस मूल्य को हड़प लेना खोरी है। फेबियनवादी मार्क्स के इस मत से सहमत हैं कि किर्म उद्योग में पूँजी लगाने मात्र से उसके द्वारा प्राप्त धन का उचित अधिकार प्राप्त नहीं हो जाता। जहाँ तक वर्तमान उत्पादन एवं वितरण प्रणाली समाज में हित संघर्ष उत्पन्न करती है, वह मध्य फेबियनों के अनुसार बेतनभोगिता तथा उनको काम पर लगाने वालों के बीच नहीं, बरन् एक और समाज तथा दूसरे पूँजी लगाकर धनी बन जाने वालों के बीच है। उस नया या उन व्यक्तियों ने जिनके नाम में सामाजिक सत्ता होती है, सदा जाने अनजाने उस सत्ता का इस प्रकार प्रयोग किया है जिससे बहुमूल्यक व्यक्तियों के पास प्रचलित जीवन स्तर के अनुसार अपनी जीवन मात्र से अधिक कुछ प्राप्त नहीं हुआ है। यह उत्पादन, जो स्थान भूमि पूँजी निपुणता आदि की उत्पादक योग्यता के अन्तर के कारण सामान्य उत्पादन से अधिक होता है उन लोगों को प्राप्त होता है जिनका इन मूल्यवान परन्तु दुर्लभ साधनों पर नियन्त्रण है।

अतः फेबियनों के मतानुसार 'समाजवाद का उद्देश्य समाज के समस्त सदस्यों के लिए उन मूल्यों को प्राप्त कराना है जिनका वह निर्माण करता है और इस उद्देश्य की निधि कमरा भूमि तथा औद्योगिक पूँजी को समाज के अधिकार में लाने और साथ ही राज्य को समाज का पूरा प्रतिनिधि बनाने से होगी। फेबियनों ने पहले से ही कार्यरत प्रवृत्तियों से परिलक्षित बातों की व्याख्या करने का और यह व्यक्त करने का प्रयत्न किया कि जिस रूप में इन प्रवृत्तियों का हितकारी ढंग से विस्तार कर उनकी गति तीव्र की जा सकती है। उन्होंने दूसरे वर्गों पर अधिकार करने के लिए बेतनभोगी मजदूरों का एक पृथक् वर्ग बनाने का प्रयत्न नहीं किया। फेबियनों ने सदैव यह कहा कि हमने यह दावा नहीं किया है कि हमने मजदूर वर्ग का प्रतिनिधि हैं।' वस्तुतः फेबियन समाज उन समस्त योजनाओं का दृढ़तापूर्वक अस्वीकार करता है जो समाज में समस्त उत्पादन का किसी एक व्यक्ति या वर्ग का सौंपती है। उसका उद्देश्य उत्पादन के साधनों को मजदूर वर्ग का सौंपना है। यह हस्तान्तरण धीरे-धीरे होना चाहिए और उन्हीं उद्योगों का हस्तान्तरण एक समय में होना चाहिए जिनका समाज सफलता के साथ प्रवृत्त कर

सके। ऐसे उद्योगों को हस्तान्तरित करते समय यद्यपि उन लोगों को जिनकी सम्पत्ति छिन जाएगी पूर्ण क्षतिपूर्ति नहीं दी जाएगी, तथापि ऐसी सहायता दी जाएगी जो राजनीतिक ससद् उचित समझे।

प्रो लास्की (Laski) ने उद्योगों के नियन्त्रण के लिए फेबियन विचारों के पूर्णतः अनुरूप एक योजना बनाई जिसमें उन्होंने समस्त उद्योगों को तीन भागों में विभक्त किया। प्रथम वे उद्योग हैं जो समाज के जीवन के लिए आवश्यक हैं अर्थात् जो समाज की मूल आवश्यकताओं की पूर्ति करते हैं। ऐसे उद्योगों का पूर्णतः समाजीकरण होना चाहिए क्योंकि उनका निजी स्वामित्व मरहता हानिप्रद है। दूसरे वे उद्योग हैं जो समाज के लिए उपयोगी तो हैं, किन्तु जिनके अभाव में समाज को अधिक हानि नहीं होती, फिर भी सामाजिक जीवन के लिए इनकी आवश्यकता इसीलिए है कि वे व्यक्ति के जीवन को सुखिपूर्ण बनाते हैं। यद्यपि इन उद्योगों को निजी स्वामित्व में रखा जा सकता है, किन्तु उन पर समाज का स्पष्ट नियमन आवश्यक है। अन्त में, वे उद्योग हैं जो सामाजिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण नहीं हैं, जैसे क्रीम, पाउडर आदि बनाने वाले उद्योग। ऐसे उद्योग पूर्णतः निजी स्वामित्व में ही रहेंगे और राज्य का उन पर विशेष नियन्त्रण नहीं रहेगा। लास्की इस पक्ष में थे कि जिन लोगों के उद्योगों का समाजीकरण होता है उन्हें समाज की ओर से क्षतिपूर्ति के रूप में कुछ सहायता प्राप्त होनी चाहिए ताकि उनका जीवन भी प्रच्छेद भागियों की भाँति व्यतीत हो सके और उन्हें भी आवश्यक वस्तुएँ और सुविधाएँ उपलब्ध हो सकें।

फेबियनवादी उद्योगों की भाँति ही भूमि का भी किसी न किसी रूप में समाजीकरण चाहते हैं। बड़े-बड़े जमींदारों से, जो कि भाड़े पर मजदूरों से लेती कराते हैं, जमीन लेकर उसे भूमिहीन किसानों को दे दी जानी चाहिए। इस प्रकार भूमिहीन किसानों को भूमि देकर उनका जीविकोपार्जन करने का अधिकार दिया जाएगा। जिन जमींदारों की जमीन अधिग्रहण की जाएगी उन्हें उद्योगपतियों की भाँति ही समाज की ओर से क्षतिपूर्ति दी जाएगी।

फेबियनवादियों का राज्य के प्रति विश्वास (Fabian's Faith in the State)—फेबियनवादियों को राज्य के कार्यों के अधिकार और प्रभावकारिता में पूर्ण विश्वास था। वे चाहते थे कि राज्य में समाज का विश्वास होना चाहिए। उनकी मान्यता थी कि राज्य जनता का प्रतिनिधि, संरक्षक, अभिभावक, व्यवसायी प्रबन्धकर्ता, सचिव, यहाँ तक कि उसका साहूकार भी है। इन दशाओं में वर्तमान राज्य को फेबियनों के अनुसार बिना किसी क्रान्तिकारी परिवर्तन के यदि निर्दोष नहीं तो विश्वासपात्र अवश्य बनाया जा सकता है। फेबियनों ने जिन परिवर्तनों का समर्थन किया, वे थे मताधिकार का विस्तार, अधिक प्रतिष्ठित सिविल सर्विस और सबके लिए शिक्षा के समान अवसर। इन सुधारों के अतिरिक्त वे राजनीतिक व्यवस्था में और कोई मौलिक परिवर्तन करने के समर्थक नहीं थे। उनका कहना था कि “यदि प्रजातन्त्र के नागरिक प्राप्त अधिकारों का पर्याप्त रूप से उपयोग करें

तो वे अपनी राष्ट्रीय, प्रान्तीय एवं स्थानीय सरकारों द्वारा जन जन भूमि तथा औद्योगिक पूँजी दोनों से प्राप्त होने वाले आर्थिक लगान के समस्त रूपों को समाज के हाथों में सौंप सकेंगे।" स्पष्ट है कि फेबियनवादी ज्ञान्तिपूर्ण साधनों से धीरे-धीरे अपने सिद्धान्तों को राज्य द्वारा क्रियान्वित करना चाहते हैं।

फेबियन-विचारधारा की व्यावहारिक शाखा ब्रिटिश मजदूर दल ने सन् 1920 में प्रकाशित 'Labour and the New Social Order' में यह प्रतिपादित किया कि प्रजातान्त्रिक तरीके से चुनी हुई स्थानीय शासकीय संस्थाओं को काम करने का अधिकतम क्षेत्र प्रदान किया जाए। केन्द्रीय सरकार के विभाग स्थानीय संस्थाओं के अधिकारियों को प्रेषित सूचनाएँ तथा अनुदान द्वारा उनकी सहायता करें। मजदूर दल ने उपर्युक्त प्रकाशन में यह विचार व्यक्त किया कि स्थानीय संस्थाओं को एक न्यूनतम स्तर के प्रतिरिक्त, अपनी सेवाओं को विकसित करके और अपनी इच्छानुसार संचालित करने की स्वतन्त्रता होनी चाहिए। इनमें गैस, जल, बिजली, मकानों की व्यवस्था और स्थानीय यातायात के प्रतिरिक्त शिक्षा के प्रबन्ध की व्यवस्था, सफाई, पुलिस, पुस्तकालयों और पार्कों की योजना, मनोरंजन की व्यवस्था तथा दूध वितरण आदि की व्यवस्था भी शामिल है। वास्तव में सब मामले जो न केवल मनुष्यों के शारीरिक स्वास्थ्य बल्कि उनके आध्यात्मिक और मानसिक कल्याण के लिए भी आवश्यक हैं स्थानीय कर्मचारियों द्वारा संचालित होने चाहिए। फेबियन विचारों की व्यवहारवादी शाखा ब्रिटिश मजदूर दल द्वारा प्रस्तावित इन विचारों से फेबियनवादियों पर यह आरोप सही प्रतीत नहीं होता कि वे केन्द्रीकरण के समर्थक हैं।

उपर्युक्त पुस्तिका 'Labour and the New Social Order' में श्रमिक दल ने यह विश्वास प्रकट किया कि नवीन सामाजिक व्यवस्था का आविर्भाव संघर्ष पर आधारित न होकर सहकारिता पर आधारित होगा। उसका आधार जीवन मात्र के साधनों के लिए होने वाले प्रतियोगात्मक संघर्ष पर स्थित न होकर समझ दृष्टिकरण निमित्त उत्पादन व वितरण और उस आयोजित सहयोग पर निर्भर होगा जिससे शारीरिक और मानसिक धन करने वाले सभी व्यक्तियों को लाभ हो।

उल्लेखनीय है कि इंग्लैंड में प्रथम विश्वयुद्ध के समय से ही फेबियन सोसायटी और श्रमिक दल में गहरी आत्मीयता रही है। सन् 1925 में इस सोसायटी के 5 सदस्य ब्रिटिश श्रमिक सरकार के सदस्य थे। इनमें दो 'Fabian Essays' के रचयिता सिडनी वैंब और सिडनी ओलिवर थे। सिडनी वैंब सन् 1931 की मजदूर सरकार के उपनिवेश सचिव भी थे। कोकर के कथनानुसार, "मध्य यह है कि इंग्लैंड का श्रमिक दल फेबियन कार्यक्रम को पूर्णरूप से अपनाने को तैयार है, भ्रत अब फेबियन समाज केवल सैद्धान्तिक वाद-विवाद के सिवाय और कुछ नहीं करता बल्कि कि उसके कार्यक्रम को स्वयं मजदूर दल पूर्ण करने के लिए कटिबद्ध है।"

फेबियनवाद और मार्क्सवाद में अन्तर

दोनों ही वर्तमान आर्थिक विषमता को मिटा कर समाजवाद की स्थापना करना चाहते हैं, तथापि दोनों में बड़ी मौलिक धन्तर है—

1 फेबियनवाद शान्तिवादी है जो विकासवादी प्रक्रिया से लोकतान्त्रिक और ग्रहिमात्मक मार्ग द्वारा शन-शन समाजवाद की स्थापना करना चाहता है। इसके विपरीत मार्क्स वर्ग-सघर्ष, क्रान्ति, हिंसा आदि साधनों द्वारा सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व को घोष कर समाजवाद लाना चाहता है।

2 फेबियनवाद के अनुसार राज्य समाजवाद की स्थापना का मुख्य साधन है जबकि मार्क्सवाद की दृष्टि में यह पूँजीपतियों का शोषण-यन्त्र है जिसका विनाश किया जाना आवश्यक है।

3 मार्क्सवाद ऐतिहासिक आधार पर वर्ग-सघर्ष, क्रान्ति और सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व को आवश्यक मानता है जबकि फेबियनवादियों के अनुसार इतिहास की प्रगति लोकतन्त्र और समाजवाद की राह में है। लोकतन्त्र का विकास समाजवाद की प्रगति में महायक सिद्ध होगा।

4 मार्क्स के श्रम सम्बन्धी और प्रतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्तों के स्थान पर फेबियनवाद समाज को वस्तुओं का मूल्य उत्पन्न करने का प्रधान आधार मानता है। वस्तुओं का मूल्य सामाजिक उपयोगिता के आधार पर निश्चित होना है। मूल्य सामाजिक परिस्थितियों की उपज है, अतः उसमें होने वाली वृद्धि का लाभ समाज को प्राप्त होना चाहिए।

5 फेबियनवाद वर्ग सघर्ष, भविष्य में मध्यम वर्ग के शोष, पूँजीपति वर्ग के विनाश आदि में आस्था नहीं रखता। वह तो समाज के सभी वर्गों का सामाजिक परिस्थितियों से प्राप्त मूल्य-वृद्धि का लाभ पहुँचाना चाहता है। फेबियनों के मत में सघर्ष पूँजीपति और श्रमिक वर्ग में नहीं बल्कि समाज तथा सामाजिक परिस्थितियों से अनुचित लाभ उठाने वाले व्यक्तियों में है।

6 फेबियनों के लिए समाजवाद की प्रगति का आधार केवल शक्ति नहीं, बल्कि विवेकसम्मत विश्वास और सामाजिक न्याय को प्राप्त करने की नैतिक भावना द्वारा उत्प्रेरित शक्ति है। समाजवाद की यात्रा पूरी करने के लिए वे मताधिकार के विस्तार और मतदान-वर्गों पर अत्यधिक विश्वास करते हैं।

फेबियनवाद की प्रालोचना

मैलोक (Mallock) के अनुसार फेबियनों के विचार तथा उनकी भाषा स्पष्ट नहीं है। समाजवाद की परिभाषा करते समय वे उसका कुछ अर्थ बताते हैं (जैसे पूँजीवाद तथा जमींदारी प्रथा, व्यक्तिगत उद्योग-धन्धे तथा मृत्ती प्रतियोगिता की समाप्ति) परन्तु उसके उदाहरण सोजते समय वे अपने परिभाषित अर्थ को दृढ़ पेटे हैं (जैसे राज्य का अधिक नियन्त्रण, म्युनिसिपल उद्योग-धन्धे की वृद्धि)। मार्कर के मत में "फेबियन समाज समाजवादी समूहों का सबसे कम स्पष्ट व अनिश्चित सिद्धान्त है। व्यावहारिक तथा सिद्धान्त रूप से यह एक भूँटे भण्डे के नीचे है जो अपने उद्देश्यों के विषय में कोई सन्देह प्रकट नहीं करना चाहता। फेबियन अपनी सफलता के लिए केवल हथकण्डों पर निर्भर करते हैं।" स्कैल्टन (Skelton) ने फेबियनों को 'श्रवसरवादी-समाजवादी' की संज्ञा दी है। डॉ. ऐंजिल्स के अनुसार

फेबियनो की योजना उदारवादियों के साथ सघर्ष करने की है किन्तु ऐसा घटुतापूर्ण ढंग में न करके उनको समाजवादी परिणामों की ओर आकर्षित कर तथा उनके मानसिक विचारों को समाजवादी विचारों से प्रभावित करके करते हैं। इसके साथ ही उनका उद्देश्य उदारवादी सदस्यों के दल में समाजवादी सदस्यों का विरोध करना नहीं, बल्कि उन पर कुछ दबाव डालकर भयवा उन्हें कुछ घुँस देकर उनके विचारों को प्रभावित करना है। वस्तुतः उनके समस्त सिद्धान्त सदे-गते हैं। चूँकि फेबियन समाज के सनस्र वर्गों को प्रभावित करके यह सिद्ध करना चाहते थे कि ईसाई धर्म के सिद्धान्तों का व्यावहारिक रूप ही समाजवाद है, अतः उनके समाजवाद को ईसायसीही समाजवाद (Jesuits Socialism) भी कहा जाता है।

फेबियन पूँजीवाद के धन्यायों को दूर करना चाहते थे, किन्तु उनके पास व्यावहारिक दृष्टि से पूँजीवाद की त्रुटियों को दूर करने का कोई प्रभावकारी और भ्रान्तिकारी सुझाव नहीं था। यदि राज्य राष्ट्रीयकरण की नीति के अन्तर्गत भूमि और कारखानों पर नियन्त्रण करता है तो इससे पूँजीवाद की केवल कुछ शक्ति ही कम होनी है। राज्य पूँजीवाद को समाप्त नहीं करता बल्कि पूँजीपतियों से जो सम्पत्ति लेना है उससे लिए भी उचित मुद्रावजा देता है।

फेबियनवाद की सफलताएँ

फेबियन विचारधारा चाहे कितनी भी अस्पष्ट एवं अमजबूत क्यों न हो, इससे इन्कार नहीं किया जा सकता कि इसन श्रम आन्दोलन इसके इतिहास तथा साधारण शक्ति को बहुत प्रभावित किया है। फेबियनो के महत्त्व और प्रभाव को स्पष्ट करते हुए प्रो. कोकर ने लिखा है कि—

‘फेबियन लोग विभिन्न नीतियों के गुण-दोष देखते समय इस दान पर विचार करते हैं कि भौतिक कल्याण तथा नास्तिकता के सुयोगों के व्यापक वितरण की दिशा में क्या प्रभाव होगा। फेबियनो का व्यावहारिक प्रभाव मुख्यतः इंग्लैण्ड की गृह-नीति के क्षेत्र में हुआ है। उन्होंने मजदूरों की प्राथमिक तथा सामाजिक स्थिति का ऊँचा उठान तथा सम्पत्ति के स्वामियों की सम्पत्ति को कम करके आधुनिक औद्योगिक सम्पत्ता के लाभों का व्यापक वित्तीय विस्तार करने के लिए व्यावहारिक योजनाएँ बनाई और तक तथा तथ्यों द्वारा उनको शक्ति प्रदान की। उनकी शक्ति का मुख्य तत्व उनका वह चतुरता रही है जो उन्होंने तात्कालिक प्रयोग के लिए व्यावहारिक योजनाएँ बनाने में दिसलाई और जो कई प्रकार से काम में लाई जा सकती है जैसे—(1) सामाजिक कानून-निर्माण द्वारा काम के घण्टों में कमी, बेकारी से निपटण स्वास्थ्य सुरक्षा तथा दान के लिए न्यूनतम स्तर, शिक्षा के उन्नत संगोष्ठी (2) राष्ट्रीय तथा म्युनिसिपल सरकारों द्वारा सावजनिक उपयोगिता की सेवाओं (Public Utilities) और स्वाभाविक एकाधिकारों पर सावजनिक स्वत्व तथा (3) उत्तराधिकार पर कर भूमिकर (Ground Rents) तथा पूँजी की आय पर कर। शायद पिछले दो सत्रों को फेबियन समाजवादियों ने अधिक स्पष्ट रूप से प्रभावित किया है। इंग्लैण्ड तथा स्कॉटलैण्ड में म्युनिसिपल

समाजीकरण के विस्तार को शीघ्रता से बढ़ाने में इनके प्रचार-ग्राह्य तथा व्याख्यानों से बहुत सहायता मिली है। उनके ऐसा भोक्तृ तैयार करने में भी काफी सहायता मिली है जिसने सम्पत्ति पर वर लगाने के नए तरीकों के कार्यान्वयन में राष्ट्रीय सरकार का समर्थन किया, जैसे पूँजी से होने वाली आय पर अवेभाऊन ऊँचा कर लगाना उत्तराधिकार में प्राप्त जायदादों पर भारी शुल्क लेना और 1910 के राजस्व कानून में काम में नहीं ली हुई भूमियों तथा काम में ली हुई भूमियों के मूल्यों में अनजित वृद्धि पर विशेष कर लगाना।¹

“यह कहा जा सकता है कि फेबियन सोसायटी ने सैद्धान्तिक क्षेत्र में उतना योगदान नहीं दिया जितना व्यावहारिक क्षेत्र में। जिस प्रतिभा और बुद्धिमत्ता के साथ उन्होंने ग्रेट ब्रिटेन की आर्थिक एवं सामाजिक अवस्थाओं से सम्बन्धित तथ्य एकत्र कर उनकी व्याख्या की है उसी के कारण ब्रिटेन की राष्ट्रीय तथा स्थानीय सरकारें शान्ति-शान्ति और सावधानी के साथ समाजवाद के उदारवादी रूप को व्यवहार में ला सकी हैं।”²

प्रायः यह कहा जाता है कि फेबियनवाद की यह विशेष कमजोरी थी कि उसने पूँजीपतियों से लड़ने के लिए कार्ल मार्क्स की भाँति श्रमिकों का आह्वान नहीं किया, किन्तु व्यावहारिक दृष्टि से और साथ ही सैद्धान्तिक दृष्टि से भी यह फेबियनवाद की कमजोरी न होकर उसका एक प्रधान गुण है क्योंकि उसने इस बात पर बल दिया कि राष्ट्रीय धन का वितरण सम्पूर्ण समाज के हित को दृष्टि में रख कर होना चाहिए न कि श्रमिक वर्ग नतीसे किसी एक वर्ग विशेष के हितों के लिए।

समष्टिवाद अथवा राज्य-समाजवाद (Collectivism or State Socialism)

समष्टिवाद विकासवादी समाजवाद का ही एक रूप है जिसे राज्य-समाजवाद, सघर्षवाद, समूहवाद आदि अनेक नामों से पुकारा जाता है। यह समाजवाद का वह परिष्कृत सम्प्रदाय है जो समाजवादी उद्देश्य की पूर्ति के लिए शान्तिपूर्ण उपायों पर बल देता है। इस प्रकार के समाजवादियों का उद्देश्य राज्य में समाजवादी क्रान्ति को बिना रक्तपात तथा हिंसा के धीरे-धीरे लाना है और इसीलिए यूरोप के कुछ देशों में इसे एक वैधानिक आन्दोलन (Constitutional Movement) भी कहा जाता है। समष्टिवाद परिवर्तन की क्रमिकता में विश्वास करता है। यह कोई उग्र क्रान्ति (Radical Revolution) या धाकड़िक परिवर्तन नहीं चाहता, बल्कि अपने दृष्टिकोण में यह पूर्णतः विकासवादी (Evolutionary or Progressive) है। इस विचारधारा के मौलिक आधार जर्मन समाजवाद तथा फ्रेडरिक फेबियनवाद में निहित हैं। इनसे काफी प्रभावित होने के कारण यह मार्क्स के समाजवादी दर्शन से उद्देश्यों में समान होते हुए भी प्रणाली की दृष्टि से उसका उत्तरा है। यह राजकीय सत्ता द्वारा उत्पादन के स्रोतों को पूँजीवादी अधिनायकों से मुक्त कराकर सार्वजनिक सत्ता पर सर्वव्यापी यताधिकार द्वारा अधिकार स्थापित कर एक ऐसे वर्गहीन समाज

की रचना करना चाहता है जिससे आर्थिक संकटों से मुक्त होकर प्रत्येक व्यक्ति सामाजिक तथा राजनीतिक समता के स्वस्थ वातावरण में श्वास ले सकेगा।

समष्टिवाद अथवा राज्य-समाजवाद पर कुछ प्रकाश एंसाईक्लोपीडिया ब्रिटैनिका (Encyclopaedia Britannica) के 11वें संस्करण में दी हुई समाजवाद की परिभाषा से पढ़ता है। उसके अनुसार, "समाजवाद वह नीति या सिद्धान्त है जिसका लक्ष्य किसी केन्द्रीय प्रजातान्त्रिक शक्ति की कार्यवाही द्वारा अच्छे वितरण की व्यवस्था करना है और उसी शक्ति की अधीनता में धन की उत्पत्ति की वर्तमान से अच्छी व्यवस्था करना है।"

एक फ्रांसीसी लेखक मिलरेंड (Millerand) की समाजवाद की यह परिभाषा समष्टिवाद पर अच्छी तरह लागू होती है—पूँजीवादी सम्पत्ति के स्थान पर सामाजिक सम्पत्ति को आवश्यक एवं प्रगतिशील ढंग से स्थापित करना समाजवाद है।" उसके अनुसार समाजवादी कार्यक्रम के ये आवश्यक अंग हैं—(अ) विभिन्न प्रकार के उत्पादन-साधनों और विनिमय को, ज्योंही वे सामाजिक स्वामित्व के लिए उपयुक्त हो जाएँ, पूँजीवादी अधिकार क्षेत्र से निकाल कर राष्ट्रीय अधिकार क्षेत्र में ले आना, (आ) सर्वव्यापी मताधिकार द्वारा सार्वजनिक शक्ति पर अधिकार करना, और (इ) कर्मचारियों की अन्तर्राष्ट्रीय समझदारी।

समष्टिवाद की मान्यता है कि समाज के अधिकांश व्यक्तियों के हितों की दृष्टि से यह आवश्यक है कि समाज के सदस्यों को निर्बाध रूप से स्वतन्त्रता न देकर समाज की ओर से उन पर कुछ प्रतिबन्ध लगाए गए। समष्टिवाद में समाजवादी विचारधारा के साथ अधिनायकवादी तत्त्व का भी समावेश है क्योंकि वह व्यक्ति की तुलना में राज्य को विशेष महत्त्व प्रदान करता है।

समष्टिवाद क्यों ? (Why Collectivism ?)

समष्टिवाद प्रमुख रूप से 20वीं शताब्दी का वर्णन है यद्यपि इसकी परम्परा सन् 1889 से पाई जाती है।

आधुनिक युग में समष्टिवाद के यूरोप में विकास के कई कारण हैं। जोड (Joad) के मतानुसार समष्टिवाद के पूर्ववर्ती विचार (Antecedents), जिनके परिणामस्वरूप इस विचारधारा का उदय हुआ, दो हैं—प्रथम, मार्क्सवाद और दूसरा, व्यक्तिवाद के विरुद्ध प्रतिक्रिया।¹ एक तीसरा कारण पूँजीवादी व्यवस्था के दोषों से मुक्ति का है।

1. समष्टिवाद का जन्म प्रधानतः व्यक्तिवाद की प्रक्रिया के फलस्वरूप हुआ। 19वीं शताब्दी के अन्त तक व्यक्तिवादी व्यवस्था के दोष चरम सीमा तक पहुँच गए थे। व्यक्तिवाद द्वारा दी गई असीम स्वतन्त्रता सभी क्षेत्रों में सामाजिक जीवन के लिए एक समस्या बन गई थी। पूँजीवाद तथा साम्राज्यवाद का त्वरित विस्तार हो रहा था और चारों ओर शोषण, पतन अपव्यय तथा स्वार्थ का बोलबाला था।

ग्रन्थाय तथा अनाचारो से पूर्ण अष्ट व्यवस्था के विरुद्ध प्रतिक्रिया होना स्वाभाविक था। अतः पूँजीवाद के बोझ से दबा हुआ पाश्चात्य समाज राज्य की सहायता तथा हस्तक्षेप की माँग करने लगा जिसके फलस्वरूप राजनीतिशास्त्र में राजकीय समाजवाद अथवा समष्टिवाद की कल्पना हुई।

2 समष्टिवाद को जन्म देने वाला दूसरा कारण था साम्यवाद अथवा मार्क्सवाद की आधुनिक समाज में अनुपयुक्तता। यद्यपि मार्क्सवाद भी समाजवाद का एक अंग है और उद्देश्यों की दृष्टि से अत्यन्त सबल विचारधारा है, तथापि अपने पवित्र उद्देश्यों की पूर्ति के लिए इसके द्वारा चुना गया मार्ग अत्यन्त आपत्तिजनक है। हिंसा और रक्तपात सदैव विनाश के मार्ग हुआ करते हैं, सृजन के नहीं। इसी मार्क्स का दर्शन उसके ग्रन्थ भक्तों के अनुसार आधारात्मक दृष्टि से दृढ़ तथा वैज्ञानिक दृष्टि से ग्यायपूर्ण होते हुए भी बौद्धिक दृष्टि से बिल्कुल खोसला और मात्र भावात्मक माना गया। मार्क्सवाद का आक्रामक परिवर्तनों का सिद्धान्त अम्यावहारिक माना जाने लगा और लोग यह अनुभव करने लगे कि 'वर्तमान समय में मार्क्सवाद समाज में दुरन्त नहीं लाया जा सकता क्योंकि विकास और पतन दो घीमी क्रियाएँ हैं, उन्हें न तो उल्टा ही जा सकता है और न रोका ही जा सकता है। यह भी स्वाभाविक नहीं है कि आक्रामक तथा भीषण परिवर्तनों द्वारा उनकी गति को तेज किया जाए।' अतः साम्यवाद में सशोधन की आवश्यकता महसूस हुई। साम्यवादी भविष्यवाणियों को झूठी होते देखकर उसके स्थान पर विकासवादी तथा वैज्ञानिक उपायो द्वारा समाजवाद लाने वाली विचारधारा की आवश्यकता अनुभव की गई और फलतः साम्यवाद के सशोधनवाद या पुनर्विचारवाद (Revisionism) के रूप में समष्टिवाद का जन्म हुआ। बर्नस्टीन (Bernstein) उन प्रमुख समाजवादी विचारकों में था जिसने मार्क्सवाद के क्रान्तिकारी पहलू की अपेक्षा विकासवादी पहलू पर बल दिया। बर्नस्टीन ने मार्क्स द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त को तथ्य की दृष्टि से दोषी पाया। उसने देखा कि पूँजी का केन्द्रीकरण कुछ हाथों में होने के साथ-साथ मध्यमवर्गीय तथा अधु उद्योगों का लोप नहीं हो रहा था और श्रमिकों की दशा गिरने की बजाय सुधर रही थी। इससे वह इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि 'वर्तमान समय में तथा बहुत समय तक भविष्य में समाजवाद का कार्य मजदूर वर्गों का राजनीतिक संगठन करना, उनका प्रजातन्त्र के लिए विकास करना तथा ऐसे सभी सुधारों के लिए जिनसे उनका उत्थान हो राज्य द्वारा प्रयत्न करना होना चाहिए। इंग्लैंड की फेबियन सोसायटी के विचारों और लेखों का भी इस दिशा में पर्याप्त प्रभाव पड़ा।

3 समष्टिवाद की उत्पत्ति का तीसरा कारण पूँजीवादी व्यवस्था के दोषों को सुधारना था। 20वीं शताब्दी में व्यक्तिवाद के कीटाणुको ने समाज के शरीर में पूँजीवाद रूपी रोग का रूप धारण कर लिया था जिसके कारण वह शोषण और ग्रन्थाय से क्षीण होता जा रहा था। यह रोग भीषणता की इस सीमा तक पहुँच गया था कि गरीब मजदूर के पास अपनी दरिद्रता के लिए रोने के अतिरिक्त और कोई चारा ही नहीं था। उत्पादन तथा वितरण पर कुछ गिने चुने पूँजीपतियों का

प्रधिकार या धीरे-धीरे सब तरफ यह अनुभव किया जाने लगा था कि उत्पादन तथा वितरण के साधन पूँजीपतियों के हाथों से छीने जाकर किसी अन्य सार्वजनिक संस्था को सौंपे जाएँ। इसके लिए समष्टिवाद राज्य का समर्थन किया तथा उसके द्वारा वर्तमान पूँजीवाद के दोषों का अन्त करने के लिए आग्रह हुआ।

समष्टिवादी सिद्धान्त (Collectivism's Philosophy)

समष्टिवाद अपने व्यापक उद्देश्यों में समाजवाद के इन तीनों सिद्धान्तों को स्वीकार करता है कि समाज में पूँजीवाद, निजी उद्योग तथा प्रतियोगिता (Capitalism, Private Enterprise and Competition) का जड़ से उन्मूलन कर दिया जाए। वह समाजवाद के साथ इस बात पर भी सहमत है कि समाज व्यक्ति से अधिक महत्त्वपूर्ण है तथा राज्य का कार्यक्षेत्र विस्तृत होना चाहिए। किन्तु इससे आगे वह नहीं जाता और समाजवाद के सारे आधिक्य सिद्धान्तों को प्रक्षरशः मानने के लिए प्रस्तुत नहीं है। समष्टिवाद एक नई प्रणाली का जन्मदाता है जो इस सत्य को उजागर करती है कि 'आधुनिक उपयोगितापूर्ण' व्यवस्था अपने-के-कुछ-की-कीमत पर कुछ लोगों को सुख-सुविधा प्रदान करती है, परन्तु समाज का पुनर्गठन इस प्रकार किया जाना चाहिए कि सार्वजनिक कल्याण तथा सुख की प्राप्ति हो सके।' समष्टिवादियों के अनुसार कान्ति द्वारा समाजवाद खाने की तथा अन्ततः राज्य का विलय हो जाने की धारणा से प्रसहमति प्रकट करते हुए समष्टिवादियों का यह विचार है कि यदि जनता का विशाल समूह मजदूरों के स्तर से ऊँचा उठना चाहता है तो समाज की प्रतिनिधि सरकार को अधिकधिक हस्तक्षेप और उद्योगों के पयाप्त नियमन द्वारा स्वयंसेवक और निर्बाध प्रतियोगिता की बुराइयों से उनकी रक्षा करनी होगी। इस प्रकार समष्टिवाद की सैद्धान्तिक और नैतिक ध्याक्ष्या के रूप में कहा जा सकता है कि इसका उद्देश्य केन्द्रीय प्रजातान्त्रिक अधिकार शक्ति द्वारा अधिक अधिक वितरण और वर्तमान की अपेक्षा श्रेष्ठतर उत्पादन अर्जित करना है।' प्रो एली (Prof Ely) के अनुसार समाजवादी वह है जो राज्य में संगठित समाज को आर्थिक वस्तुओं के अधिक उपयुक्त वितरण और मानव उत्कृष्ट म सहयोग की दृष्टि से देखता है।' परन्तु समष्टिवाद जो कुछ भी समाजवादी कार्य करता चाहते हैं राज्य के द्वारा ही करना चाहते हैं।

वास्तव में समष्टिवाद राज्य को आवश्यक तथा एक धनात्मक अर्थव्यवस्थाई (Essential and a Positive Good) मानता है। समष्टिवादियों को संतोष है कि राज्य व समाजों का पूर्ण विस्तार होने से मनुष्य का कल्याण हो सकता है। केवल इस प्रकार ही नीति से ही समाज में न्याय सुविधा निष्कपटना आदि भावनाओं का विकास हो सकता है। इससे ही जनता के सामान्य आर्थिक, बौद्धिक एवं नैतिक हितों को वन तथा प्रोत्साहन मिल सकता है। राज्य-समाजवादी पुलिस राज्य की विचारधारा स धृष्ट करत हैं और राज्य के भय की वृद्धि का स्वागत करते हैं। राज्य-समाजवादिया अथवा समष्टिवादियों की मान्यता है कि 'राज्य का अस्तित्व केवल अपना अस्तित्व बनाए रखने के लिए ही नहीं होना क्योंकि इसका अर्थ तो कुछ

गिने-चुने राज्याधिकारियों का जीवित रहना हो जाता है वरन् राज्य का अस्तित्व इसलिए होता है कि उसके सदस्य करणीय कार्यों को कर सकें।”

समष्टिवादियों के अनुसार आधुनिक पूँजीवाद के दुर्गुणों से समाज का अधिकांश भाग दुःखी है। केवल कुछ ही धनी लोग सुख के साधनों का उपयोग कर पाते हैं। इसी प्रकार आधुनिक लोकतान्त्रिक राजनीतिक संस्थाएँ राजनीतिक स्वतन्त्रता तो देती हैं, परन्तु आर्थिक स्वतन्त्रता की ओर कोई ध्यान नहीं देती। आर्थिक स्वतन्त्रता के अभाव में राजनीतिक स्वतन्त्रता केवल धोखा है। भूखे व्यक्ति को पहले रोटी की आवश्यकता होती है, बाद में स्वतन्त्रता की। परिणाम यह होता है कि गरीब व्यक्ति सदैव आर्थिक दासता की जबीरो में जकड़े रहते हैं। मैक्सी (Maxey) के शब्दों में, ‘आर्थिक दासता की अवस्था में मनुष्य राजनीतिक स्वतन्त्रता को उसी प्रकार ग्रहण कर लेता है जिस प्रकार पानी में डूबता हुआ व्यक्ति तिनके को सहारा समझ लेता है। वास्तव में राजनीतिक स्वतन्त्रता आर्थिक शोषण सहन करने की स्वतन्त्रता है।’

इसलिए समष्टिवादी उत्पादन तथा वितरण के सभी सम्बन्धों का राष्ट्रीयकरण चाहते हैं। इसके अनुसार उत्पादन तथा वितरण का सारा प्रबन्ध राज्य के अधिकार में होना चाहिए क्योंकि इसके बिना सामाजिक समानता का उद्देश्य कभी प्राप्त नहीं हो सकता। उनका विश्वास है कि किसी वस्तु के मूल्य का निश्चय न तो उसके लिए किए गए श्रम से होता है और न माँग तथा पूर्ति के तत्त्वों से ही जो एक-दूसरे विरुद्ध कायमशील अथवा प्रतिक्रियाशील रहते हैं। उनके कथनानुसार समाज मूल्यों की सृष्टि करता है, अतः केवल समाज को ही इस बात का अधिकार है कि वह उसका उचित विनियोग करे।

समष्टिवाद उत्पादन और वितरण के राष्ट्रीयकरण मात्र से ही संतुष्ट नहीं होता क्योंकि तब भी पूँजीवादी व्यवस्था जहाँ की तहाँ रह सकती है। मानलो कच्चे लोहे तथा कोयले की सारी लानें राष्ट्रीय सम्पत्ति हैं तथा उन्हें एक जगह से दूसरी जगह वितरित करने के सारे साधन भी राज्य के अधिकार में हैं किन्तु यह आवश्यक नहीं कि लोहे के सारे कल कारखाने सरकारी कल-कारखाने ही हों। समष्टिवाद चाहता है कि साधनों के राष्ट्रीयकरण के साथ-साथ बड़े-बड़े उद्योग धन्यो तथा मिलों को भी राष्ट्रीय सम्पत्ति के रूप में परिवर्तित किया जाए और उनका प्रबन्ध भी सरकार व्यक्तिगत मिलमालिकों से छीन कर अपने हाथ में ले ले। ऐसा होने से उत्पादन व्यक्तिगत लाभ के लिए न होकर सामाजिक उपयोग के लिए होया और मुनाफा कमाने की भावना समाज-सेवा की भावना में बदल जाएगी। कोई भी मिन-मालिक मजदूर की मेहनत से अपनी जेब नहीं भरेगा बल्कि सारी श्रम एक राष्ट्रीय सरकार को मिलेगी जो उसे जन-कल्याण के लिए व्यय करगी। समष्टिवादियों का तर्क है कि भूमि और खनिज पदार्थ जैसी प्राकृतिक देन पर सम्पूर्ण समाज का अधिकार है, अतः कुछ थोड़े से लोगों को अपने व्यक्तिगत लाभ के लिए उनका प्रयोग नहीं करने देना चाहिए। इसके अतिरिक्त किसी देश के प्राकृतिक साधनों का व्यक्तिगत स्वामित्व

राष्ट्रीय हितों का ध्यान नहीं रखता। वह किसी साधन विशेष की रक्षा करने की बजाय उसे अधिक द्रुत-गति से समाप्त कर देता है। प्राकृतिक साधनों पर राज्य का स्वामित्व हो जाने से इनके दुरुपयोग को रोका जा सकता है। पुनश्च, यह भी न्याय-संगत नहीं है कि थोड़े से लोग ही प्राकृतिक साधनों से लाभ उठाएँ और अधिकांश व्यक्ति उस लाभ से वंचित रह जाएँ।

समष्टिवादी विचारकों की यह भी मान्यता है कि उद्योग-धर्मों पर राज्य का नियन्त्रण स्थापित हो जाने से समाज को अपनी आवश्यकता की वह वस्तुएँ भली प्रकार उपलब्ध हो सकती हैं जिन्हें उद्योगपति केवल इसलिए उत्पन्न नहीं करते कि उनसे उन्हें लाभ की सम्भावना नहीं होती। समाज को शिक्षा, स्वच्छता, अस्पतालों, वाटिकामों, अजायबघरों, पुस्तकालयों आदि की आवश्यकता होती है, पर ये कार्य प्रायिक लाभ के नहीं हैं। अतः यह आशा करना व्यर्थ है कि पूँजीपति इन्हें सामाजिक हित में करेंगे। इन्हें तो केवल राज्य ही कर सकता है। समष्टिवादी चाहते हैं कि उद्योगों में उत्पादन इसी दृष्टि से होना चाहिए कि उससे समाज की आवश्यकताओं की पूर्ति हो। वे व्यक्तिगत स्वार्थ के स्थान पर सामाजिक हित की भावना को विकसित करना चाहते हैं।

इसी प्रसंग में समष्टिवादी उस महान् नैतिक सुधार का उल्लेख करते हैं जो उद्योगों के समाजीकरण से हो सकता है। पूँजीवादी सामाजिक व्यवस्था में हर व्यक्ति सहयोगी न होकर प्रतियोगी होता है। उसे केवल अपने ही स्वार्थ का ध्यान रहता है। ऐसे मनोवैज्ञानिक वातावरण में समाज के सामान्य हित की दृष्टि से भोझल हो जाते हैं और अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिए अनैतिक तथा हेय साधन अपनाने का एक ऐसा प्रलोभन पैदा हो जाता है जिसे दबाना बहुत कठिन होता है। यदि उत्पादन-यन्त्र पर सम्पूर्ण समाज का प्राधिपत्य है और उसका प्रयोग समाज के सामान्य हितों के लिए किया जाता है तो स्थिति बदल सकती है।

समष्टिवादी वर्ग-संघर्ष को तीव्र करने एवं उत्पादन साधनों को अधिक वर्ग के अधिकार में लाने की अपेक्षा समाज के सभी सदस्यों की परस्पर निर्भरता पर बल देते हैं और यह प्रयास करते हैं कि उनमें परस्पर सामंजस्य बना रहे। समष्टिवाद का उद्देश्य समाज के किसी वर्ग-विशेष का हित करना नहीं है, बल्कि उन सबका कल्याण करना है जो वर्तमान सामाजिक व्यवस्था में अन्याय के शिकार हैं। समाज के प्रतिभाशाली व्यक्तियों को जो सुख-सुविधाएँ प्राप्त हैं उनका भी सामाजिक प्राधार है—इस बात पर आग्रह से समाजवाद का समष्टिवादी स्वरूप स्पष्ट होता है। समष्टिवाद वर्ग-संघर्ष के स्थान पर वर्ग-हितों में सामंजस्य का प्रतिपादन करता है, मनुष्य की परमार्थ-भावना, दया-भावना और सहयोगी भावना को उभारने की चेष्टा करता है।

समष्टिवाद एक उदार और प्रजातन्त्रात्मक विचारधारा है, अतः जिस प्रकार यह राज्य-व्यवस्था को चुने हुए लोकप्रिय व्यक्तियों को सौंपना चाहता है, उसी प्रकार इसका मत है कि उद्योगों में भी एक पूँजीपति का शासन न होकर अधिक द्वारा मिल

की व्यवस्था हो और सभी अधिक समान रूप से उन्नति के अवसर, सुस-सुविधाएँ और भाग प्राप्त करते रहें। राज्य का कार्य केवल निरीक्षण करना रहे। समष्टिवादियों का उद्देश्य अधिकों की स्थिति को उन्नत करना है, मतः वे चाहते हैं कि राष्ट्रीय सरकार अधिकों पर लगने वाले कर (Tax) कम कर दे और भाग्यकर की व्यवस्था को अधिक प्रगतिशील बनाए ताकि धार्मिक भेदभाव की खाई कुछ पट जाए और वर्तमान धार्मिक विषमताएँ नष्ट हो जाएँ। समष्टिवादियों की इच्छा है कि प्रतिरिक्त पूँजी सार्वजनिक हित पर खर्च हो। भाग के पूँजीवादी समाज में भी अधिक आवश्यकता से अधिक उत्पादन करके प्रतिरिक्त पूँजी (Surplus Capital) पैदा करते हैं, परन्तु इस प्रतिरिक्त श्रम द्वारा उत्पन्न होने वाली प्रतिरिक्त पूँजी का लाभ उनको नहीं मिलता, पूँजीपति इसे बीच में हड़प जाते हैं। समष्टिवादी चाहते हैं कि यह प्रतिरिक्त पूँजी जिसे अधिक अपने पसीने से पैदा करते हैं, सरकार के राष्ट्रीय कोष में जमा हो और उसको जन-साधारण का जीवन स्तर ऊँचा करने के लिए व्यय किया जाए। प्रत्येक व्यक्ति को समाज में सुखी और स्वतन्त्र जीवन बिताने का अधिकार है जो पारस्परिक सहयोग की व्यवस्थाओं से ही सम्भव है।

समष्टिवादी साधन या तरीके

समष्टिवादी विकासवादी विचारधारा के मुख्य समर्थक हैं। उनका विश्वास है कि प्रजातन्त्रात्मक राज्य द्वारा समाजवाद की स्थापना हो सकेगी। समष्टिवाद मार्क्सवाद के इस सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करता कि समाजवाद की स्थापना क्रान्ति द्वारा एकदम की जा सकती है। उनके अनुसार यह एक शान्तिपूर्ण भ्रान्त्वोत्पन्न है जिसका विश्वास है कि समाज में परिवर्तन सदैव शान्तिपूर्ण, हृदय करीब है और इस प्रकार शान्तिपूर्ण-शान्तिपूर्ण एवं शान्तिपूर्ण वैधानिक तरीकों से होने वाले परिवर्तन ही स्थायी हो सकते हैं। मतः समष्टिवाद यह मानकर चलता है कि पूँजीवादी समाज को समाजवादी व्यवस्था में बदलना है, तथापि उनके विचार से यह परिवर्तन अहिंसात्मक होने पर ही अधिक उपयोगी तथा सफल हो सकता है। समष्टिवादियों ने प्रारम्भ से राजनीतिक साधनों प्रथम सांविधानिक तरीकों का पालन एवं समर्थन किया है। प्रथम ब्रिटिश लोकसभा में मजदूर दल के प्रथम नेता रेम्से मैकडोनाल्ड ने यह विश्वास व्यक्त किया था कि संविधान की सीमाओं में रहते हुए राजनीतिक कार्यों द्वारा राज्य-शक्ति पर अधिकार किया जा सकता है। ऐसा ही हुआ और वह ब्रिटेन का प्रथम मजदूर दलीय प्रधान मंत्री बना। समष्टिवादी पूँजीवाद से समाजवाद में परिवर्तन के लिए एक योजनाबद्ध कार्यक्रम प्रस्तुत करते हैं। वे चाहते हैं कि उन्हें पहले प्रजातन्त्रात्मक प्रणाली द्वारा जनता में लोकप्रिय बनकर चुनावों में विजयी होना चाहिए और सदन में पहुँच कर अपनी सरकार बनानी चाहिए, फिर अपनी नीति के अनुसार सामाजिक तथा औद्योगिक व्यवस्था में परिवर्तन लाने चाहिए। अपने उद्देश्य की सफलता के लिए वे जन-साधारण को समाजवाद के सिद्धान्तों की शिक्षा देना भी परम आवश्यक मानते हैं।

वैधानिक तथा शान्तिपूर्ण उपायों में विश्वास करने के कारण ही समष्टिवादी यह माँग करते हैं कि मत देने का अधिकार देश के प्रत्येक वयस्क स्त्री-पुरुष को

मिलना चाहिए। वैधानिक उपायों द्वारा सरकार पर अपनी प्राधिपत्य स्थापित करने के बाद समष्टिवाद अपने अनुसरणकर्ताओं के समक्ष एक निश्चित कर्त्तव्य राज्य का आदर्श स्वरूप प्रस्तुत करता है। समष्टिवाद अपने समूहवादी शासकों से चाहता है कि वे राष्ट्रीय वेतन-व्यवस्था को सब पर समान रूप से सारे देश में लागू करें। जो मजदूरी न्यूनतम स्तर पर निश्चित की जाए वह ऐसी हो जिससे मनुष्यों के मन, शरीर तथा चारित्रिक विकास का अवसर सुलभ हो सके। जहाँ तक सम्भव हो प्रत्येक को समान मजदूरी प्राप्त हो और दुखी तथा दीन मजदूरों को राहत मिले। समष्टिवादी अपनी सामाजिक व्यवस्था में व्यक्तिगत प्राधिक क्षेत्र और सार्वजनिक प्राधिक क्षेत्र में विरोध को आवश्यक नहीं मानते। दोनों क्षेत्रों को एक दूसरे के पूरक की दिशा में काम करना चाहिए। समष्टिवाद चाहता है कि राष्ट्रीय संस्कार यह देखे कि कोई बेरोजगार तो नहीं है और जो काम करता है उसे प्रावश्यकता से अधिक तथा अपने स्वास्थ्य की कीमत पर तो काम नहीं करना पड़ता। राज्य का यह उत्तरदायित्व होगा कि वह ध्यान रखे कि बूढ़ो, पगुओं और अन्य किसी की प्राधिक हानि न होने पाए। ॥ से 18 वर्ष के बच्चों का स्कूल जाना आवश्यक होगा तथा उनके लिए राज्य निःशुल्क शिक्षा की व्यवस्था करेगा। इस आयु के बच्चों से श्रम का कार्य नहीं लिया जाएगा। राज्य इस बात की व्यवस्था करेगा कि नव-युवकों को शिक्षा सम्बन्धी उचित सहायता प्राप्त हो और उन्हें अपने विकास का उचित अवसर प्राप्त हो। प्रश्न यह उठता है कि राज्य जब इन सब कार्यों को करेगा तो उसे जिस धन की प्रावश्यकता होगी वह कहाँ से आयेगा? समष्टिवादी योजना यह है कि इस धन का कुछ भाग राष्ट्रीय उद्योगों और व्यवसायों की आय से तथा शेष बचो से प्राप्त किया जाएगा। कर आय के हिसाब से लगाया जाएगा और उसकी व्यवस्था इस प्रकार होगी कि जितनी अधिक आय होगी, उसे उतना ही अधिक कर देना पड़ेगा। कर-व्यवस्था का मुख्य उद्देश्य प्राधिक भेदभाव को छान्नी को कम करना होगा।

समष्टिवाद के पक्ष में तर्क

समष्टिवाद का विभिन्न विचारकों द्वारा अनेक प्रकार से अनुमोदन किया गया है। समष्टिवादी नियोजित समाज और जनोपयोगी उद्योगों पर राज्य के नियन्त्रण और स्वामित्व के प्रबल समर्थक हैं। नियोजित समाज (Planned Society) के पक्ष में लास्की का कहना है कि "प्रतिस्पर्धा पर आधारित व्यक्तिवादी व्यवस्था की अपेक्षा नियोजित समाज कहीं अधिक स्वतन्त्र हो सकेगा, इससे काम करने वालों को अपनी क्षमता के प्रदर्शन का निरन्तर अवसर मिलेगा और साथ ही उन्हें काम करने की दशाओं से सम्बन्धित नियम बनाने वाली व्यवस्था में भाग लेने का अवसर भी प्राप्त होगा। इस प्रकार उनके साथ (प्राधिक) न्याय होगा और न्याय ही स्वतन्त्रता का सङ्गण है।"¹

समष्टिवादी विचारधारा के पक्ष में यह कहा जाता है कि यदि जनता के हितों को पर्याप्त रूप से सुरक्षित करना है तो उद्योगों का राष्ट्रीयकरण अत्यन्त आवश्यक है। यही एकमात्र उपाय है जिसके द्वारा ऐसे क्षेत्र में शान्ति स्थापित की जा सकती है जहाँ पूर्ण रूप से धराजकता हो। राज्य द्वारा उद्योगों पर नियन्त्रण और स्वामित्व के पक्ष में जो तर्क प्रायः दिए जाते हैं वे मुख्यतः ये हैं—(i) जिन उद्योगों में एकाधिकार की प्रवृत्ति है, उन पर सार्वजनिक हितों की रक्षा के लिए और उनसे होने वाले लाभ को राजकीय कोष का भाग बनाने के लिए राज्य का नियन्त्रण स्थापित होना सर्वथा उचित है। (ii) एकाधिकार की प्रवृत्ति से मुक्त अन्य अनेक उद्योगों पर भी इस दृष्टि से राज्य का नियन्त्रण उपयोगी है कि उससे प्रतिस्पर्धा पर होने वाले व्यर्थ के व्यय में बचत हो सकेगी। (iii) उद्योगों पर राज्य के नियन्त्रण से समाज की वे वस्तुएँ और सेवाएँ उपलब्ध हो सकेंगी जिनकी उसे अत्यधिक आवश्यकता होती है, किन्तु जिनके उत्पादन में पूँजीगति साम्र की आशा न देखकर कोई रुचि नहीं लेते। (iv) समष्टिवाद के अन्तर्गत विभिन्न उद्योगों ऐन सेवाओं के प्रबन्ध के लिए स्थापित प्रशासन पूँजीवादी व्यवस्था की अपेक्षा अधिक एकरूप, नियमित एवं विश्वसनीय होगा।¹ (v) समष्टिवाद के परिणामस्वरूप वे दोष नहीं पनप सकेंगे जो व्यक्तिवादी व्यवस्था के अन्तर्गत पूँजीवाद के कारण उत्पन्न होते हैं।² (vi) समष्टिवादी समाजवाद की स्थापना वैधानिक एवं शान्तिपूर्ण साधनों द्वारा हो सकती है, इसके लिए हिंसक क्रान्ति की आवश्यकता नहीं है। समाजवाद के आदर्शों के व्यापक प्रचार से जनमत को अपने पक्ष में साकर राज्य शक्ति को हस्तगत किया जा सकता है। (vii) समष्टिवाद द्वारा सामान्य जनता के जीवन की दशाओं में महत्वपूर्ण सुधार लाया जा सकता है और कल्याणकारी राज्य की स्थापना की ओर सरलता से कदम बढ़ाए जा सकते हैं। (viii) राजकीय समाजवाद अथवा समष्टिवाद में समाजवादी व्यवस्था और प्रजातन्त्र दोनों का समावेश होता है।³ (ix) इन सभी कारणों से जन-साधारण की नैतिकता और आध्यात्मिकता में एक क्रान्तिकारी अथवा महान् परिवर्तन आ सकता है तथा उनका चारित्रिक उत्थान हो सकता है। समष्टिवाद का यह विशेष गुण है कि इसके अन्तर्गत राज्य के सदस्य स्वयं को अलग अलग व्यक्तियों के रूप में न समझकर समाज के सदस्य के रूप में समझते हैं।

समष्टिवाद की आलोचना—साम्यवादियों, व्यक्तिवादियों एवं अन्य आलोचकों ने समष्टिवाद पर तीव्र प्रहार किए हैं—

1. साम्यवादियों का कहना है कि वैधानिक एवं शान्तिमय उपायों से छोटे-छोटे परिवर्तन अवश्य लाए जा सकते हैं, पर समाज के खगटन में मौलिक परिवर्तन के लिए क्रान्ति अनिवार्य है। लोकमत को अपने अनुकूल करके विधान सभाओं में

1 W Morris Challenge of Socialism, p 268.

2 C E M Joad Modern Political Theory, p 48

3 W Morris Challenge of Socialism, p 269-70

मौलिक सृजन की प्रेरणा नहीं मिल पाती। व्यक्ति स्वभाव से आत्मकेन्द्रित होता है और कोई भी कार्य तभी जो लगा कर मेहनत से करता है जब कोई प्रतियोगिता हो या उसे उसकी मौलिकता अथवा साधना के लिए पुरस्कार मिले। चूँकि ये बातें समष्टिवाद में नहीं होगी, अतः मजदूर भी निष्प्रति के काम को बेगार समझ कर किया करेंगे। इस आलोचना के बचाव में यह कहा जाता है कि अभौतिक पुरस्कार भी मानव-कार्यों के प्रोत्साहन के लिए उसी प्रकार प्रभावपूर्ण होते हैं जैसे भौतिक पुरस्कार।

5. प्रायः यह आक्षेप लगाया जाता है कि समष्टिवाद व्यक्तिगत स्वाधीनता का शत्रु है। राज्य द्वारा पग-पग पर किए जाने वाले हस्तक्षेप के कारण व्यक्ति के जीवन में जड़ता आ जाएगी और सबैव एक-सा नीरस जीवन बिताने के कारण वह अपने मुक्त जीवन से ऊब जाएगा। राज्य का कठोर नियन्त्रण सारी व्यक्तिगत स्वाधीनता को उससे छीन लेगा और हिलारे बेसोक (Hilare Blos) के शब्दों में, "व्यक्ति राज्य का दास बन जाएगा और समष्टिवाद से गुल न राज्य की नींव पड़ेगी।" इस प्रकार की आलोचना के उत्तर में कहा जाता है कि प्रथम तो राजकीय हस्तक्षेप मानव-स्वाधीनता को नष्ट नहीं करता और यह भी एक गलत परिभाषा है कि स्वाधीनता ही सर्वोपरि (Absolute Thing) है। द्वितीय, समष्टिवाद प्रजातान्त्रिक पद्धति का समर्थक है और यदि राज्य कोई अन्याय करता है तो जनमत किन्हीं संस्थाओं में संगठित होकर राज्य को ऐसा करने से रोक सकता है। मर्यादा में समष्टिवादी स्वाधीनता की एक धनात्मक व्याख्या (Positive Interpretation) करते हैं और उसे अधिक व्यक्तियों के लिए सुख बनाना चाहते हैं। समष्टिवादियों का कार्य-मंच सशुद्ध है। वे बिना बहुमत की स्वीकृति के अपने कार्यक्रम और विचारों को जनता पर नहीं थोपना चाहते, क्योंकि वे जानते हैं कि स्वीकृति के बिना किया गया कार्य स्थायी नहीं होता।

6 आलोचकों का एक आक्षेप यह है कि जब उत्पादन की वृद्धि के लिए स्वस्थ प्रतियोगिता और व्यक्तिगत लाभ की प्रेरणा दोनों का ही समष्टिवाद में अभाव होगा और इस कारण कोई भी व्यक्ति इच्छा और लगन से कार्य नहीं करेगा तो उत्पादन में हानि होगी। व्यक्तिगत उद्योगों के न रहने से उद्योगों के प्रबन्ध में शिथिलता आएगी और उद्योगों में नवीन समस्याएँ पैदा हो जाएँगी। इस आपत्ति का उत्तर समष्टिवाद के समर्थक यह कह कर देते हैं कि आज के युग का अधिक महत्वपूर्ण प्रश्न उत्पादन नहीं, बल्कि वितरण है। इसके अतिरिक्त रूस एवं चीन आदि देशों का अनुभव तथा इतिहास यह सिद्ध करता है कि समष्टिवाद या राजकीय समाजवाद में उत्पादन घटता नहीं है, बल्कि सार्वजनिक हित के लिए लोग अधिक रुचि तथा मन लगाकर कार्य करते हैं।

7 समष्टिवादी व्यवस्था में राजनीतिक दलों में एकाधिकारी भावना तीव्र होने की भी आशंका है। प्रत्येक राजनीतिक दल अपने व्यक्तिगत हित के लिए परिस्थितियों का शोषण करेगा। प्रत्येक राजनीतिक दल सत्तालुब रहने के लिए

अनैतिक से अनेतिक कार्य करने में भी सकोच नहीं करेगा। अधिकसित राजनीतिक दलों की प्रगति को ज़िधिल बनाने के लिए विभिन्न प्रकार के प्रलोभन दिए जाएंगे और प्रत्येक नवीन राजनीतिक दल शक्ति हथियाने के उपरान्त राजनीतिक परिस्थितियों को इस प्रकार मोड़ेगा कि इससे समाज के मूल रूप के ही विकृत हो जाने का भय उत्पन्न हो जाएगा। वस्तुतः समष्टिवादी समाज में शक्ति उपार्जित करने के लिए विभिन्न राजनीतिक दलों में निरन्तर रस्साकसी चलती रहेगी। पर यदि निष्पक्ष रूप से देखा जाए तो राजनीतिक दलों का इस भाँति का आचरण लगभग प्रत्येक प्रकार की राजनीतिक व्यवस्था में विद्यमान है। अतः केवल समष्टिवाद पर ही इस आलोचना को लागू करना न्यायसंगत नहीं कहा जा सकता।

8 एक प्रमुख आक्षेप यह भी है कि समष्टिवाद घुमकर वहीं आ जाता है जहाँ से आरम्भ होता है और अपने अन्तिम रूप में वह उन्हीं दुर्गुणों का शिकार हो जाता है जिनको मिटाने के लिए उसका जन्म हुआ था। वस्तुतः समष्टिवाद प्रच्छन्न रूप में राजकीय पूँजीवाद का ही दूसरा नाम है। समष्टिवादी प्रजातन्त्रात्मक व्यवस्था में सारे पूँजीपति राज-सत्ता हथिया लेंगे। उद्योगों पर अपना अधिकार कायम रखेंगे जबकि गरीब मजदूर मजदूर ही रहेंगे। अन्तर केवल इतना होगा कि पूँजीवाद का नाम पूँजीवाद न रहकर राजकीय समाजवाद हो जाएगा। व्यक्तिगत पूँजीवाद सामूहिक पूँजीवाद में परिवर्तित हो जाएगा। बेचारा श्रमिक जहाँ अब अपने एक मालिक का मुँह देखता है, वहाँ तब अर्थात् समष्टिवादी व्यवस्था में उसे अनेक मालिकों का मुँह ताकना पड़ेगा।

समष्टिवाद का मूल्योक्त—अपने कमिष्य महत्वपूर्ण विचारों के कारण समष्टिवाद आज के युग में चारों ओर बड़ी तीव्रता से प्रसारित होता हुआ दिखाई दे रहा है। इसका सबसे बड़ा गुण यह है कि इसकी प्राप्ति क्रमिक विकास द्वारा शान्तिपूर्ण और प्रजातन्त्रात्मक साधनों द्वारा की जा सकती है। साम्यवाद के सिवाय समाजवाद की अन्य विचारधाराओं में यही सबसे अधिक व्यावहारिक सिद्ध हुई है। इस समय सोवियत संघ, चीन तथा यूरोप के कुछ देशों को छोड़कर, जहाँ साम्यवाद को अपनाया गया है, अन्य देशों में समाजवाद की स्थापना की दिशा में समष्टिवाद द्वारा ही न्यूनाधिक प्रगति हो रही है। श्रमिक संघवाद और श्रेणी समाजवाद (Syndicalism and Guild Socialism) दोनों ही बहुत आगे नहीं बढ़ सके हैं और उन्हें किसी भी देश में क्रियान्वित नहीं किया जा सका है। अतः अब समष्टिवाद और साम्यवाद इन दो विचारधाराओं के मध्य ही स्पर्धा है।

आज औद्योगिक व्यवस्था इतनी महत्वपूर्ण होते हुए भी अर्द्ध परराजकतावादी (Semi Anarchic) सी लगती है। अतः उसे एक सुनिश्चित एवं नियमित रूप देने का यही प्रभावकारी उपाय हो सकता है जिसे व्यक्तिगत अधिकार क्षेत्र से निकाल कर राजकीय अधिकार में ले लिया जाए क्योंकि सरकार ही आवश्यक शक्ति और नियन्त्रण द्वारा हानिकारक प्रतियोगिता तथा अपव्यय को रोक सकती है। सरकारी नियन्त्रण में यह आशा की जा सकती है कि वस्तुएं आवश्यकता से अधिक

हस्तगत होगी और उनकी द्विरावृत्ति (Duplication) भी रुक जाएगी। सगता ती यही है कि भाज की दोषपूर्ण औद्योगिक व्यवस्था के लिए समष्टिवाद एक रामबाण औषधि सिद्ध हो सकती है बशर्ते कि उसे सही और प्रभावशाली ढंग से उपयोग में लाया जाए।

समष्टिवाद इस दृष्टि से भी उपयोगी है कि इसमें प्राकृतिक साधनों का उपयोग मानवता के कल्याण के लिए होता है। यह स्वार्थ के स्थान पर सेवा का भाव प्रस्तुत करता है तथा समाज में नैतिक गुणों का विकास करता है। अन्त में यह एक ऐसा ग्रहसारमक भान्दोलन है जो प्रजातन्त्र का ही एक व्यापक रूप है। वास्तव में समष्टिवाद समाजवाद का वह सम्प्रदाय है जो उसके अन्य सम्प्रदायों की अपेक्षा अधिक सत्य और परिष्कृत है। समाजवाद के अधिकांश सम्प्रदाय वर्ग-सर्घ को धनियार्थ मानकर पूँजीवादी वर्ग की लाश पर अधिक और जन-साधारण के कल्याण का महत् खडा करना चाहते हैं। वे समाज में एक वर्ग को दूसरे वर्ग के विरुद्ध खडा कर एक का उन्मूलन कर दूसरे की भलाई की बात सोचते हैं, किन्तु समष्टिवाद इस दोष से अपने को बचाते हुए पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्गत अधिक और सामान्य जन के प्रति होने वाले अन्याय को दूर करना अपना ध्येय समझता है।

अराजकतावाद क्रान्तिकारी और दार्शनिक (Anarchism : Revolutionary and Philosophical)

व्यक्तिवाद और साम्यवाद दोनों से कहीं अधिक उग्र एवं अधिक राज्य विरोधी विचारधारा अराजकतावाद है। जहाँ व्यक्तिवादी राज्य के कार्यों को केवल सुरक्षा एवं सुख्यवस्था तक सीमित रखना चाहते हैं, वहाँ अराजकतावादियों की समस्या उसके कार्यों को सीमित करने की न होकर उसके अस्तित्व को ही समाप्त कर देने की है। जिस प्रकार साम्यवादियों का मुख्य शत्रु पूँजीवाद है, उसी प्रकार अराजकतावादियों का प्रमुख शत्रु राज्य है। साम्यवादी जहाँ क्रान्ति के पश्चात् राज्य को संक्रमणकाल के लिए सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद के रूप में सुरक्षित रखना चाहते हैं, वहाँ अराजकतावादियों की क्रान्ति का प्रमुख उद्देश्य राज्य का अन्त कर देना है। कोकर के कथनानुसार, “अराजकतावाद राजनीतिक-सत्ता को कितनी भी रूप में अनावश्यक एवं अवाञ्छनीय मानता है। आधुनिक अराजकतावाद में राज्य के सैद्धान्तिक विरोध के साथ वैयक्तिक सम्पत्ति-संस्था का विरोध और संगठित धार्मिक संस्था के प्रति शत्रुता भी निहित है।¹ वस्तुतः अराजकतावादी दशन सत्ता-विरोधी (Anti Authoritarian) विचारधाराओं में से है जो सब प्रकार के राज्य, राजसत्ता तथा राजनीतिक नियन्त्रणों का उपहास कर एक राज्यविहीन समाज की कल्पना करता है। ‘अनाकी’ (अराजकता) शब्द की उत्पत्ति ग्रीक शब्द ‘अनार्किया’ (Anarchia) से हुई है जिसका शाब्दिक अर्थ है ‘शासन का अभाव’ (Absence of Rule)। अतः अराजकतावाद एक ऐसी क्रान्तिकारी विचारधारा है जो राज्य तथा

सरकार का उन्मूलन कर उसके स्थान पर राज्यहीन और वर्गहीन (Stateless and Classless) समाज का पुनर्गठन करना चाहती है। अराजकतावादी दर्शन के मत में सब प्रकार के राजनीतिक बल का प्रयोग समान रूप से हानिकारक है, चाहे वह राजतन्त्र द्वारा प्रयुक्त किया जाए अथवा गणराज्य द्वारा, अतः राज्य एक दुर्गुण है जो समाज में सर्वथा अनावश्यक, अवाञ्छनीय तथा अत्याचारपूर्ण है। अराजकतावादी राज्यविहीन समाज में राज्य के रिक्त स्थान की पूर्ति स्वतन्त्र एवं ऐच्छिक संस्थाओं (Voluntary Associations) द्वारा करना चाहते हैं जिससे राज्य के शासन विभाग जैसे सेना, न्यायालय, कारागार आदि सब निरर्थक हो जाएंगे। प्रमुख अराजकतावादी प्रिंस क्रोपोटकिन (Prince Kropotkin) के शब्दों में, "अराजकतावाद जीवन तथा चरित्र सम्बन्धी वह सिद्धान्त अथवा दर्शन है जिसके अन्तर्गत एक सरकारविहीन समाज की व्यवस्था की जाती है और उस समाज में सामञ्जस्य स्थापित करने के लिए किसी कानून अथवा सत्ता की आवश्यकता नहीं होती बल्कि उसमें सभ्य जीवन की आवश्यकताओं और इच्छाओं की पूर्ति नाना प्रकार के प्रादेशिक तथा व्यावसायिक सघों के पारस्परिक सम्बन्ध द्वारा सम्भव होती है।" अराजकतावादियों में भी यद्यपि विभिन्न विचारधाराएँ हैं, परन्तु सभी अराजकतावादी एक बात पर सहमत हैं कि राज्य नहीं होना चाहिए। इसी कारण वे सभी प्रकार की सरकारों को अस्वीकार करते हैं। उनका विश्वास है कि स्वभाव से सभी मनुष्य नेक और अच्छे होते हैं, किन्तु राज्य और उसकी सृष्टि उन्हें विकृत बना देती है।

अराजकतावादी परम्परा (Anarchist Tradition)

अराजकतावाद अपने आप में कोई नवीन विचारधारा नहीं है। यह एक प्रति-राज्यीन विचारधारा है जिसके उत्थान में पौराणिक विश्वास और आध्यात्मों का पर्याप्त योग रहा है। अनेक राजनीतिक विचारधाराओं की भाँति इसका प्रादुर्भाव भी ग्रीक दर्शन से माना जाता है। स्टोइक प्रणाली के जन्मदाता जीनो (Zeno) ने एक राज्यविहीन समाज का प्रतिपादन किया था जिसमें पूर्ण समानता और स्वतन्त्रता मानव-स्वभाव की मूल सदप्रवृत्तियों को पुनर्जाग्रत करेगी और सार्वभौमिक सामञ्जस्य स्थापित कर देगी। हमारे देश के अनेक प्राचीन सन्त तथा विचारक मानवीय पूर्णता तथा मनोवैज्ञानिक मानव की प्राप्ति के लिए राज्य को आवश्यक न मानकर बाधक मानते थे। ईसा से लगभग 300 वर्ष पूर्व चीनी दार्शनिक चांगजू (Chuang Tzu) ने कहा था कि एक व्यक्ति का अन्य व्यक्तियों को अपने अधीन रखना मानव स्वभाव के प्रतिकूल है। मध्ययुग के अनेक सम्प्रदाय यह मानते थे कि धर्म उपयुक्त और सुव्यवस्थित जीवन के लिए पर्याप्त गारण्टी है और जो व्यक्ति ईसाई धर्म की पंताका के नीचे मगलित है उन्हें उसी धर्म के नियन्त्रण के अन्तर्गत रहने देना चाहिए, उन पर राज्य का कोई नियन्त्रण नहीं होना चाहिए। मध्ययुग में स्पिनोसा तथा मंती के विचारों में भी अराजकतावादी तत्त्वों का परिचय प्राप्त होता है। सोलहवीं शताब्दी में भी निरंकुश और स्वेच्छाचारी राजतन्त्र के विरुद्ध दिए गए भाषणों में भी अराजकतावादी विचार मिल जाते हैं। 18वीं शताब्दी के अन्त तक ऐसे दार्शनिक

कमी नहीं रही जिसमे स्पष्ट रूप से व्यक्ति की स्वतन्त्रता और उसके प्राकृतिक अधिकारों का समर्थन किया गया था। इन साहित्यकारों में दिदरो (Diderot) का नाम उल्लेखनीय है। इसके उपरान्त धराजकतावादी विचारों को विशेष प्रोत्साहन एडम स्मिथ, हबर्ट स्पेंसर एवं अन्य भौतिकवादी लेखकों के राज्य-विरोधी विचारों द्वारा मिला। प्राधुनिक युग में धराजकतावादी विचारों को बहुत कुछ प्रोत्साहन साम्यवादी विचारों से प्राप्त हुआ है। धराजकतावादी विचारों को क्रमबद्ध रूप प्रदान करने का श्रेय विलियम गोडविन (W. Godwin, 1756-1836), थॉमस हॉगस्किन (Thomas Hodgskin, 1787-1869), प्रोचॉन (Proudhon, 1809-1865), माइकल बैकानिन (Michael Bakunin, 1814-1870), टॉलस्टॉय (Tolstoy, 1828-1910), प्रिंस क्रोपोटकिन (Prince Kropotkin, 1842-1921) आदि को है। उन्होंने धराजकतावादी सिद्धान्त को एक प्राधुनिक राजनीतिक विचारधारा का रूप दिया है। नटुण्ड रसत, महात्मा गांधी तथा आचार्य विनोबा भावे भी धराजकतावादी चिन्तन पाया जाता है।

धराजकतावादी दर्शन (Anarchist Philosophy)

प्राधुनिक धराजकतावाद में दो मुख्य विचारधाराएँ हैं—व्यक्तिवादी (Individualistic) और साम्यवादी (Communist)। दोनों ही के समर्थक राज्य के उन्मूलन में विश्वास करते हैं, पर सम्पत्ति के अधिकार और वितरण के बारे में उनमें मतभेद है। व्यक्तिवादी धराजकतावादियों के अनुसार सम्पत्ति पर व्यक्तियों का अधिकार होना चाहिए और प्रत्येक व्यक्ति को परिश्रम के अनुसार फल मिलना चाहिए। साम्यवादी धराजकतावादियों के अनुसार सम्पत्ति पर ऐच्छिक सत्ते का अधिकार होना चाहिए और सदस्यों के जीवन की सभी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए गारण्टी मिलनी चाहिए। व्यक्तिवादियों में जोतियावारन, मैक्सटर्नर तथा बेंजामिन टकर प्रमुख हैं। साम्यवादी धराजकतावादियों में बैकुनिन तथा क्रोपोटकिन के नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।

धराजकतावादी दर्शन का धारम्भ वस्तुतः वहाँ से होता है जहाँ साम्यवादी दर्शन समाप्त होता है। धराजकतावादियों का उद्देश्य समाज में ऐसी व्यवस्था उत्पन्न करना है जिसमें राजकीय हस्तक्षेप का ही नहीं बल्कि सामाजिक, धार्मिक और प्राथमिक सभी प्रकार के शोषण का अन्त हो तथा व्यक्ति को जीवन में सफलता के लिए अधिकधिक अवसर मिलें। धराजकतावादी एक राज्यविहीन समाज चाहते हैं जो वर्गविहीन, धर्मविहीन तथा सत्ताविहीन होने के साथ ही सब प्रकार के पूँजीवादी बन्धनों से मुक्त होगा।

धराजकतावादियों के अनुसार राज्य एक बुराई है, व्यर्थ का घाड़म्बर है जिसे प्रादुर्भाव समाज में कोई स्थान नहीं मिल सकता। राज्य द्वारा स्थापित सत्ताएँ लोगों को चरित्रहीन बनाती हैं। आज समाज में जो शोषण, धन्याय, विषमता और भ्रष्टाचार दिखाई देते हैं उन्हें चिरस्थायी बनाकर समाज में शोक और उत्पीड़न की जीवित रखने का उत्तरदायित्व राज्य पर ही है। “प्रथम तो राज्य निरपराध

व्यक्तियों को अपराधी बनाता है और फिर उन्हें अपराधी होने के अभियोग में दण्डित करता है।" राज्य सब नैतिक मूल्यों को नष्ट करता है।

एक राज्यविहीन समाज में भराजकतावादी सामञ्जस्य की आशा इसलिए करते हैं क्योंकि उनका विश्वास है कि मनुष्य स्वभाव से बुरा नहीं है। जन्म से वह एक सामाजिक और सहयोगी प्राणी है लेकिन राज्य द्वारा उत्पन्न वातावरण ने उस बिगाड़ दिया है। राज्य अथवा उसके विभिन्न अधिकरणों द्वारा किए जाने वाले कार्य स्वतन्त्र सधों द्वारा अपेक्षाकृत अधिक सरलता और कुशलता से किए जा सकेंगे।

भराजकतावादियों के अनुसार कार्यक्रमकारियों के विरुद्ध देश-रक्षा का कार्य भी राज्य सत्ता के अस्तित्वहीन हो जाने पर अधिक प्रभावी रूप से किया जा सकता है। सुरक्षा के लिए राज्य के घन से संगठित सैनिकों की अपेक्षा एक नागरिक सेना अधिक प्रभावशाली शस्त्र सिद्ध हो सकती है। आन्तरिक शान्ति-व्यवस्था की दृष्टि से भराजकतावादियों का कहना है कि परिस्थितियाँ मनुष्य को अपराधी बनाती हैं। इन परिस्थितियों को हर देश की सरकार उत्पन्न करती है, मत जब सरकार ही नहीं होगी तो ऐसे अवसर भी नहीं आएंगे कि व्यक्तियों के हित परस्पर टकराएँ और समाज की शान्ति भंग हो। सांस्कृतिक और शैक्षणिक क्षेत्र में आज भी ऐच्छिक समूहों द्वारा किए गए कार्यें राज्य-कार्यों से अधिक महत्वपूर्ण हैं।

राज्य के सम्बन्ध में भराजकतावादियों की आलोचना केवल अनियन्त्रित राजसत्ताओं तथा अल्पजनों से शासित राज्यों पर ही लागू नहीं होती, बल्कि प्रतिनिधि-प्रजातन्त्रों पर लागू होती है। भराजकतावादियों की दृष्टि में प्रतिनिधित्वपूर्ण सरकारें नागरिकों का वास्तविक हित नहीं कर सकतीं। चुनाव और प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त केवल दिखावा हैं।

भराजकतावादी दर्शन आधुनिक जीवन की विषमता और दयनीयता के लिए पूँजीवाद को उत्तरदायी मानता है। राज्य आर्थिक दृष्टि से हानिकारक सत्ता है जिसने व्यक्तिगत सम्पत्ति के गर्भ से जन्म लेकर व्यक्तिगत सम्पत्ति को हर प्रकार से बढ़ावा दिया है और पूँजीवाद तथा शोषण का पक्ष लिया है। पूँजीवाद और शोषण एक दूसरे के पर्यायवाची हैं। साम्यवादी भराजकतावादी जहाँ राज्य और पूँजीवाद का अन्त कर सम्पत्ति का समाजीकरण करना चाहते हैं वहाँ व्यक्तिवादी भराजकतावादी राज्य का तो अन्त चाहते हैं, पर किसी हद तक व्यक्तिगत सम्पत्ति का समर्थन करते हैं।

साम्यवादियों की ही तरह भराजकतावादी मानते हैं कि धर्म सदैव धनवानों का सबल रहा है और धनिक धार्मिक पाखण्डों के नाम पर सामान्य जनता का शोषण करते हैं। बैकुण्ठ के शब्दों में, "सब निरकुश शासन-प्रणालियों में सोसल सिद्धान्त-वादी और धर्मांधों का निरकुश शासन सबसे अधिक बुरा होता है। धर्म के नाम पर शासकों ने शासितों को सन्तोष और भाग्यवाद का उपदेश देकर धत्याचारों को शान्तिपूर्वक सहन करने का पाठ पढ़ाया। धर्म सदैव प्रतिक्रियावादी रहा है।"

भराजकतावाद मधो में संगठित एक विकेन्द्रीकृत समाज स्थापित करना

चाहता है। वह चाहता है कि राज्य के अन्तर्गत वर्तमान केन्द्रीकृत समाज के सर्वथा विपरीत अराजकतावादी समाज का निर्माण स्थानीय सस्थाओं अथवा सघों के आधार पर हो जो पुन विशालतर सस्थाओं में संयुक्त होकर देशव्यापी रूप धारण करें। इन सघों की व्यवस्था आरम्भ होकर नीचे से हो, और यदि कभी कोई भगडा या मतभेद हो जाए तो नीचे के छोटे सघ ही उसका मिलजुलकर निपटारा कर लें। स्पष्ट है कि “अराजकतावादी व्यवस्था में राज्य अथवा बल-प्रयोग का अभाव होते हुए भी व्यवस्था का अभाव नहीं है।” राज्य का स्थान स्वतन्त्र ऐच्छिक सघ ले लेंगे जिनका गठन प्रादेशिक अथवा व्यावसायिक आधार पर होगा। ये सघ और सस्थाएँ भिन्न-भिन्न प्रकार तथा आकार के होंगे जिनका निर्माण भी निम्न भिन्न उद्देश्यों की दृष्टि से किया जाएगा। ये सब सस्थाएँ मिलकर समाज में सन्तुलन रखेंगी और अपने प्रभावों द्वारा समाज में अनेक प्रकार के परिवर्तन करेंगी। इस प्रकार सन्तुलन होते हुए भी अराजकतावादी समाज स्थायी पूर्णता (Static Perfection) न होकर एक प्रगतिशील विकास (Dynamic Evolution) होगा। समाज में, सघ किसी विशेषाधिकारपूर्ण वर्ग (Privileged Class) का पक्ष न लेकर आधुनिक राज्य द्वारा संचालित एष नियन्त्रित सब कार्यों को आपस में बाँट लेंगे। इन सघों का विकास सरलता से जटिलता की ओर होगा और “छोटे से छोटा सघ ही वह आधार होगा जिस पर सम्पूर्ण व्यवस्था आश्रित होगी।” जहाँ तक इन सघों में पारस्परिक विवादों को निबटान का प्रश्न है, अराजकतावादी यह मानते हैं कि—(1) व्यक्ति के उचित शिक्षा प्राप्त करने पर, (2) प्रतियोगिता के विरुद्ध हो जाने पर, तथा (3) ऐच्छिक सस्थाओं द्वारा जन-कल्याण कार्य किए जाने पर आपसी विवादों की सम्भावना नहीं रहेगी। अराजकतावादी समाज का प्रत्येक सदस्य अपनी इच्छानुसृत कार्य करने में स्वतन्त्र होगा और ऐच्छिक सघ इन कार्यों को करने के लिए उपयुक्त तथा अनुकूल वातावरण का निर्माण करेंगे। संक्षेप में अराजकतावाद समाज को स्वतन्त्र सघों में समूहित कर उसे सघात्मक रूप देना चाहता है। प्रो. जोड (Joad) के शब्दों में यदि हम निष्पक्षता से देखें तो “अराजकतावाद प्रादेशिक तथा व्यावसायिक विकेन्द्रीकरण का सबसे प्रबल समर्थक तथा पोषक है।”

अराजकतावादी विचारक (Anarchist Thinkers)

विलियम गॉडविन (William Godwin, 1756-1836)

एक काल्पनिक पादरी का पुत्र विलियम गॉडविन सर्वप्रथम आधुनिक अराजकतावादी माना जाता है। अराजकतावाद का सर्वप्रथम वैज्ञानिक आधार पर प्रतिपादन उसने ही किया। उसका सर्वाधिक महत्वपूर्ण राजनीतिक ग्रन्थ ‘राजनीतिक न्याय सम्बन्धी सर्वेक्षण’ (An Enquiry Concerning Political Justice) सन् 1793 में प्रकाशित हुआ था। मुख्यतः दो विचार गॉडविन के दर्शन के आधार हैं—

1. जन्म से मनुष्य न अच्छे होते हैं न बुरे, न सदाचारी और न दुराचारी।

परिस्थितियाँ ही उन्हें अच्छे या बुरे सचि में ढावती हैं। अपने दोषों के लिए उत्तरदायी व्यक्ति नहीं बल्कि समाज है। समाज-सुधार द्वारा व्यक्ति का सुधार और उधार हो सकता है तथा वह पूर्णता की ओर अग्रसर हो सकता है। सरकार और सम्पत्ति ने मनुष्य के लिए सकट पैदा किए हैं, अतः इनका उन्मूलन कर दिया जाना चाहिए।

2. मनुष्य विवेकशील प्राणी है और वह यथवा वर्तमान पतित समाज शक्ति और शक्ति के बजाय सार्वभौमिक ज्ञान से अपना उद्धार कर सकते हैं। यदि लोगों को पूर्ण विश्वास हो जाए कि सरकार और सम्पत्ति अभिशाप है, तो वह हिंसात्मक साधनों के बिना ही उनको नष्ट कर देंगे। सरकार शक्ति और हिंसा से उत्पन्न बुराई है जबकि समाज उपयोगी है। शासन-मानव-जाति के व्यक्तिगत निर्णय तथा व्यक्तिगत अन्तःकरण पर धावा है। शासक का मूल हमारी बुराइयों में है जबकि समाज का मूल हमारी आवश्यकताओं में। कानून, न्यायालय और शासन का अन्त ही ध्येयस्कर है।

गॉडविन वह सर्वप्रथम भराजकतावादी विचारक था जिसने सबसे पहले राज-सत्ता के विरोध के साथ साथ वैयक्तिक सम्पत्ति का भी विरोध किया। उसका विचार था कि साधारण मनुष्य न्यायपूर्वक तथा समुचित ढंग से उसी समय कार्य करते हैं जबकि अात्म-अभिव्यक्ति के लिए उनकी स्वाभाविक आकांक्षाएँ उन अनुचित आर्थिक व्यवस्थाओं द्वारा विकृत नहीं हो जाती जो राज्य के हिंसात्मक हस्तक्षेप में कायम रखी जाती हैं। किन्तु उसने यह भी स्वीकार किया कि यदि अभी सर्वाधिक स्वाभाविक एवं न्यायपूर्ण सामाजिक सम्बन्ध स्थापित कर दिए जाएँ तो भी दीर्घकाल तक कुछ व्यक्ति ऐसे अवश्य रहेंगे जिन पर नियन्त्रण आवश्यक होगा। इस कारण दमनकारी शक्तिशाली राज्य के अवशेष उस समय तक कायम रहेंगे जब तक न्यायशील तथा प्रबुद्ध शासन के प्रयत्नों से इन 'अभागे' अल्पसंख्यकों की विकृत प्रवृत्तियों की अभिव्यक्ति सामान्य ढंग से नहीं होने लगती। इस प्रकार गॉडविन का सिद्धान्त पूर्णरूप से भराजकतावादी नहीं था और न उसने उसे यह नाम ही दिया। इन पर भी उसके अधिकांश सैद्धान्तिक ग्रन्थों में उन सामाजिक तथा नैतिक दोषों का विश्लेषण किया गया है जो शासन तथा व्यक्तिगत सम्पत्ति से उत्पन्न होते हैं और जिन्हें वह एक दूसरे का पोषक मानता था। गॉडविन की यह मान्यता थी कि व्यक्तिगत सम्पत्ति की प्रथा से दरिद्रों में हीनता तथा अनैतिकता और धनवानों में मिथ्याभिमान उत्पन्न होता है जिससे उनका पतन होता है, अतः इसका उन्मूलन कर देना चाहिए। सारांशतः गॉडविन राज्य तथा सरकार, कानून तथा न्यायालय और सम्पत्ति तथा परिवार का उन्मूलन चाहता था।

हॉगस्किन (Hodgskin, 1787-1869)

गॉडविन से मिलते-जुलते आदर्श भराजकतावादी विचार (Utopian Anarchism) टॉमस हॉगस्किन के हैं। मूलतः यह व्यक्तिवादी विचारक था, फिर भी इसके विचार इतने उग्र थे कि उनमें राज्य को अनावश्यक बताया गया है।

उसकी मान्यता थी कि यह विश्व स्थायी एवं अपरिवर्तनीय प्राकृतिक नियमों द्वारा सुव्यवस्थित है और मनुष्य भी इसी सुव्यवस्था का भाग होने के कारण इन्हीं नियमों द्वारा नियन्त्रित है। 'प्रतिपल प्रतिक्षण उसका आचरण स्थायी तथा अपरिवर्तनीय नियमों द्वारा उसी प्रकार प्रभावित, नियन्त्रित तथा नियमित होता है जिस प्रकार ननस्पति की वृद्धि अथवा नक्षत्र-मण्डल की गति नियमित और नियन्त्रित होती है।' अतः मनुष्य के लिए राज्य तथा उसकी कानूनी व्यवस्था अनावश्यक है। यदि मनुष्य को बन्धनमुक्त छोड़ दिया जाए तो वह स्वयं ही पूर्व निश्चित मार्ग पर चलेगा और अपना अधिकाधिक विकास करेगा। हॉगस्किन ने राज्य की अनावश्यकता का समयन किया, किन्तु यह नहीं बताया कि राज्य का अन्त कैसे होगा और उसके स्थान पर समाज में किस प्रकार की व्यवस्था स्थापित होगी। वह कोरा काल्पनिक सिद्धान्तवादी था। अद्यपि हॉगस्किन ने राज्य की अनावश्यकता की बात कही थी, तथापि उसकी विचारधारा को अराजकतावादी न कहकर केवल उग्र व्यक्तिवादी ही कहा जा सकता है क्योंकि उसकी यह मान्यता थी कि यदि राज्य का कार्य केवल शान्ति और सुव्यवस्था स्थापित रखने तक ही सीमित रहे तो राज्य का अस्तित्व कायम रहना चाहिए। कोकर के कथानुसार, "अपने अनेक वक्तव्यों में वह राजसत्ता को स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत मालूम होता था, किन्तु इस शर्त पर कि वह व्यक्तिगत औद्योगिक सम्पत्ति की अनुचित प्रणाली का अनुमोदन करना छोड़ दे और केवल शान्ति एवं व्यवस्था कायम रखने का ही काम करे।"

प्रोधा (Proudhon, 1809-1865)

पियरे जोसेफ प्रोधा का जन्म फ्रांस के बेसनकोन (Besancon) नामक गाँव में हुआ था। अपनी पुस्तक 'सम्पत्ति क्या है?' (What is Property?) में व्यक्ति-आधिकारी विचारों के फलस्वरूप उसे न्यायालय के सामने उपस्थित होना पड़ा, किन्तु बड़े ताकिक दम से अपना बचाव प्रस्तुत करने के फलस्वरूप वह मुक्त हो गया। फरवरी क्रान्ति के बाद सन् 1848 में जब द्वितीय गणतन्त्र की स्थापना हुई तो वह विज्ञान-निर्मात्री-परिषद् का सदस्य निर्वाचित हुआ। बाद में नेपोलियन तृतीय का विरोध करने के अपराध में उसे कारावास का दण्ड भोगना पड़ा। सन् 1858 में 'क्रान्ति और गिरा में न्याय' (Of Justice in the Revolution and the Church) नामक आन्तिकारी पुस्तक लिखने के अपराध में उसे पुनः जेलखाने की हवा खानी पड़ी, लेकिन वह वहाँ से भागने में सफल हो गया। प्रोधा ने निम्नलिखित महत्वपूर्ण रचनाओं द्वारा स्थािति प्राप्त की—

- 1 What is Property ?
- 2 Philosophy of Poverty (1846)
- 3 The Solution of the Social Problem (1848)
- 4 Of Justice in the Revolution and the Church (1858)
- 5 Political Capacity of the Working Classes

प्रोधा स्वभाव से आन्तिकारी और आलोचनाप्रिय था। उसका प्रथम प्रकाशित

ग्रन्थ था—'सम्पत्ति क्या है ?' उसका उत्तर था कि वह 'चोरी' (Theft) है। इसी ग्रन्थ में उसने यह भी घोषणा की कि 'मैं हर प्रकार से भराजकतावादी हूँ।' प्रोर्षा ने सम्पत्ति को 'शक्तिशाली द्वारा निर्बल का शोषण' की सजा दी। साम्यवाद पर प्रहार करते हुए उसने कहा कि जब इसे क्रियान्वित करने का प्रयत्न किया जाता है तो उसका परिणाम होता है सम्पत्ति का ढाँचा। 'साम्यवाद एक काल्पनिक दर्शन है जिसमें मेरी कोई भास्था नहीं है।'

प्रोर्षा यद्यपि स्वयं को समाजवादी कहता था, लेकिन कार्ल मार्क्स से उसका तीव्र मतभेद था। उसके अनुसार साम्यवाद एक विज्ञान न होकर विज्ञान का अन्त है। साम्यवाद ऐसा सिद्धान्त है जिससे वितरण और संगठन का कोई स्पष्टीकरण नहीं होता। यह एक दुर्बुद्धिपूर्ण दुःखवादी दर्शन है जिसका अर्थ है "रोटियो का अभाव सर्वत्र तथा सर्वत्र।"

प्रोर्षा ने राज्य के प्रति भराजकतावादी दृष्टिकोण का प्रतिपादन बड़े सुव्यवस्थित ढंग से किया। उसका निश्चित मत था कि राज्य शक्ति पर आधारित है और स्वतन्त्रता का हनन करने वाला है। राज्य का अर्थ है एक व्यक्ति का दूसरे व्यक्ति पर शासन जो व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का विरोधी है। भराजकतावादी भादवों समाज में मनुष्य पर मनुष्य द्वारा शासन अथवा एक मनुष्य का दूसरे के द्वारा शोषण के लिए कोई स्थान नहीं होगा। इस समाज में हर व्यक्ति को अधिकतम स्वतन्त्रता प्राप्त होगी। इस आपत्ति का कि शासन-सत्ता के अभाव में स्वतन्त्रता उच्छ्वसलता का रूप धारण कर सकती है, प्रोर्षा ने उत्तर दिया कि भादवों समाज में स्वतन्त्रता और व्यवस्था दोनों साथ-साथ चलती हैं। चूँकि सच्ची व्यवस्था का आधार है भावना पर बुद्धि का प्रभुत्व और मानव सम्बन्धों में न्याय का पालन, अतः स्वतन्त्रता के उच्छ्वसलता में परिणत होने का कोई भय नहीं रहता। वास्तविकता तो यह है कि शासन और कानूनों की शक्ति के कारण ही व्यवस्था नहीं आ पाती। मनुष्य दुष्ट और बुरे तभी बनते हैं जब उन्हें शासन का अत्याचार सहना पड़ता है। अत्याचार और दमन से मुक्त होकर अपने पैरों पर खड़े होने से तो मनुष्य अपने सर्वोत्कृष्ट हितों की सिद्धि करते हैं और पारस्परिक व्यवहार में उनका आचरण सर्वथा न्यायपूर्ण होता है। प्रोर्षा ने स्पष्ट शब्दों में घोषणा की कि—“किसी भी रूप में मनुष्य पर मनुष्य द्वारा शासन अत्याचार है। समाज का सबसे अधिक सुव्यवस्थित निर्दोष रूप भराजकतावाद में ही हो सकता है।”

प्रोर्षा व्यक्तिगत सम्पत्ति का घोर विरोधी था। यह व्यक्तिगत सम्पत्ति को चोरी का मान कहता था। राज्य के विरुद्ध उसका सबसे विशिष्ट दोषारोपण यह था कि उसका विकास व्यक्तिगत सम्पत्ति की प्रणाली से हुआ है और उसने इस प्रणाली के अन्वयायो का पोषण किया है। अपनी कुछ पुस्तकों में प्रोर्षा ने लिखा है कि सम्पत्ति की निन्दा करने में उसका मुख्य अभिप्राय सम्पत्ति के उस रूप से था जो मुनाफे, भाड़े और व्याज के द्वारा सग्रहीत हुई है तथा उसके विशिष्ट आर्थिक प्रस्तावों का उद्देश्य व्यक्तिगत सम्पत्ति का विनाश नहीं, बल्कि उसके एकाधिकारात्मक एवं

शोषणात्मक रूप का विनाश करना था। प्रोधा ने व्यक्तिगत सम्पत्ति पर जो प्रत्यक्ष प्रहार किया और सब प्रकार के राजनीतिक अधिकार की जो भर्त्सना की उसके कारण अराजकतावादियों की श्रेणी में उसे उच्च स्थान प्राप्त है। उसने एक ऐसे 'जनता के बैंक' (Bank of People) की योजना तैयार की जिसका काम 'धर्म नोट' (Labour Notes) जारी करना था जिनसे काम के समय से निर्धारित समय की इकाई प्रकट होगी और जो बिना व्याज के उन लोगों को ऋण के रूप में दिए जा सकेंगे जो जमानत के रूप में धर्म करने का वचन देंगे। प्रोधा ने एक परस्पर निर्भरता अथवा अन्वोन्याश्रयता (Mutualism) की पद्धति का प्रतिपादन किया जिसके अन्तर्गत व्यक्ति तथा ऐच्छिक समुदाय सहकारी बैंकों द्वारा प्राप्त ऋण से उत्पादन-कार्य कर सकते हैं। प्रोधा की ये योजनाएँ उस धार्मिक समाज का निर्माण करने के लिए निमित्त की गईं जिनमें व्यक्तिगत सम्पत्ति, राज्य तथा धर्म-संगठन के लिए कोई स्थान नहीं था।

प्रोधा वास्तव में व्यक्तिगत सम्पत्ति का उतना विरोधी नहीं था जितना वह उसके असमान वितरण का। इसीलिए वह व्यक्तिगत सम्पत्ति का अन्त करने की प्रेरणा उसके न्यायसंगत और समान वितरण पर बल देता था। उसके विचारानुसार शास्त्र में समाजवादी समाज वही है जिसमें सबको तीन-तीन एकड़ भूमि तथा एक-एक गाय प्राप्त हो। दूसरे शब्दों में उसकी कल्पना का सर्वाधिक महत्वपूर्ण तत्त्व यह था कि प्रत्येक समाजवादी व्यक्ति को सम्पत्ति का अधिकार समान रूप से प्राप्त हो तथा समाज में अधिक विषमता न हो। प्रोधा सम्पत्ति को धोरी मानते हुए भी बशानुगन सम्पत्ति के पक्ष में था किन्तु व्यवस्था में सुधार करना चाहता था।

एक महान् व्यक्तिवादी होने के नाते प्रोधा ने व्यक्ति को चर्च के अधिकारों से भी मुक्त रखने का प्रयास किया। धर्म की वह प्रपत्ति तथा विज्ञान के मार्ग का रोड़ा समझता था और ईसाई धर्म के इस विचार को कि मनुष्य मूलतः पापी है, वह मनुष्य के गौरव के विरुद्ध समझता था।

प्रोधा रचनात्मक न होकर विध्वंसकारी दार्शनिक था। यद्यपि वह दावा करता था कि 'मैं पुनर्निर्माण के लिए ही विनाश कर रहा हूँ', किन्तु उसने समाज की कोई स्पष्ट एवं विस्तृत रूपरेखा प्रस्तुत नहीं की और न ही इन विषय में विशेष रूप से कहा कि अराजकतावादी उद्देश्यों की पूर्ति कैसे होगी? प्रोधा का महत्व इस बात में था कि उसने परवर्ती अराजकतावादियों को करने विचारों से प्रभावित किया तथा फ्रेंच सिन्डीकलवादियों ने न केवल मार्क्स से बल्कि प्रोधा से भी प्रेरणा प्राप्त की और वे राज्य-विरोधी बन गए। प्रोधा के सिद्धान्त का राजस्व सम्बन्धी भाग जो विस्तृत रूप में 'अन्वोन्याश्रयता' के रूप में था, सबसे अधिक प्रसिद्ध हुआ और उसका प्रभाव भी अधिक रहा। सन् 1860 से 1880 तक फ्रांस के अर्थिक आन्दोलन पर प्रोधा के इस सिद्धान्त के अनुयायियों का प्राधान्य था। ये विचार यूरोपीय प्रवासियों द्वारा समुक्त राज्य अमेरिका में भी पहुँचे और उसके शिष्यों ने उनको कायरूप में परिणत किया। उसके अनेक शिष्यों ने राज्य, समाजवाद तथा प्रजासत्ताकीय हस्तक्षेप के प्रति अपना विरोध व्यक्त किया। "परन्तु प्रोधा के अराजकता-

वाद के समान उनका धराजकतावाद इस सुझाव मात्र से घाये न बढ सका कि यदि 'मन्यो-न्याययता' (Mutualism) की प्रणाली स्थापित हो जाए तो मानव-जीवन में सम्य और कल्याण इतनी मात्रा में व्याप्त हो जाएगा कि व्यक्तियों के पारस्परिक सम्बन्ध-क्षेत्र में राज्य के हस्तक्षेप के अवसर नहीं धा पाएँगे।" प्रोषा के अमेरिकी सिध्दा में 'विलियम बी प्रीन' प्रमुख था।

माइकल बैकुनिन (1814-1876)

विलियम गांडविन और प्रोषा ने राज्य के विरोध के साथ व्यक्तिवाद का सम्मिश्रण था जबकि बैकुनिन और ओपोटकिन साम्यवादी धराजकतावादी थे। प्राधुनिक समय में धराजकतावाद का सर्वाधिक वैज्ञानिक विवेचन इन दोनों की रचनाओं में ही मिलता है।

करी धराजकतावादी माइकल बैकुनिन सन् 1841 में बर्लिन गया। एरीउग (A Reug) के प्रभाव से वह साम्यवादी बन गया। सन् 1843 में वह प्रोषा के सम्बन्ध में आया। उसने अनेक आन्तिकारी कार्यवाहियों में भाग लिया जिसके लिए उसे आजीवन कारावास का दण्ड भोगना पडा। सन् 1861 में वह साइबेरिया के बन्दीगृह से भाग निकला। अपना छेप जीवन उसने पश्चिमी यूरोप में व्यतीत किया। वह मार्क्स और ऐंगल्स के प्रभाव से अन्तर्राष्ट्रीय समाजवादी संगठन में सम्मिलित हुआ, लेकिन यीश ही मार्क्स से उसके तीव्र मतभेद हो गए। प्रथम 'इन्टरनशनल में बैकुनिन का मार्क्स के साथ तीव्र मतभेद हो गया। मुख्य मतभेद इस बात पर था कि जहाँ मार्क्स के अनुसार पूर्ण समाजवाद पर पहुँचने के लिए सत्रमणकासीन अवस्था में एक स्थायी श्रमजीवी तानाशाही की स्थापना आवश्यक थी, वहीं बैकुनिन सत्रमणकासीन अवस्था में किसी भी प्रकार की तानाशाही का विरोधी था। मार्क्स के विरोध में ही बैकुनिन ने सन् 1869 में अपने विचारों के प्रचार के लिए 'सामाजिक प्रजातान्त्रिक संगठन' (Social Democratic Alliance) की स्थापना की। दुर्भाग्यवश बैकुनिन का स्वास्थ्य बिगड़ता गया। सन् 1873 में वह आन्तिकारी कार्यवाहियों से बिरत हो गया और सन् 1876 में उसकी मृत्यु हो गई। बैकुनिन को 19वीं सदी के अन्तिम चरण में यूरोप के सर्वहारा वर्ग में धराजकतावाद के व्यापक आन्दोलन का जन्मदाता होने का श्रेय प्राप्त हुआ।

बैकुनिन ने धराजकतावाद में दो नवीन प्रवृत्तियों का समावेश किया—प्रथम उसने राज्य के प्रति पूरा को सशष्टिवादी दर्शन से संयुक्त किया और इस प्रकार साम्यवादी धराजकतावाद की आधारजिना रखी, द्वितीय, उसने यह विश्वास व्यक्त किया कि हिंसामय आन्ति के बिना राज्य को नष्ट नहीं किया जा सकता, और इससे वह प्र'तकवादी धराजकतावाद का जनक कहलाया। बैकुनिन के इन दोनों विचारों को विस्तार से आगे यथास्थान प्रकट किया जाएगा।

बैकुनिन के विचार का केन्द्रबिन्दु यह था कि व्यक्ति को प्रत्येक क्षेत्र में हर प्रकार की सत्ता में मुक्त कर दिया जाए। वह व्यक्ति को आर्थिक क्षेत्र में पूँजीवाद

की दासता से, राजनीतिक क्षेत्र में राज्य की दासता से और धर्म के क्षेत्र में पुरोहित वर्ग की दासता से मुक्त कराने का आकांक्षी था। उसकी यह धारणा थी कि राजसत्ता, व्यक्तिगत सम्पत्ति और धर्म मानव विकास की निम्न अवस्था की स्वाभाविक समस्याएँ हैं क्योंकि उनका सम्बन्ध किसी न किसी रूप में शारीरिक इच्छाओं तथा भय से है। व्यक्तिगत सम्पत्ति मनुष्य की भौतिक वस्तुओं में रुचि पैदा करती है, राज्य निजी सम्पत्ति का रक्षक है और धर्म राज्य एवं सम्पत्ति दोनों का पोषक है तथा मनुष्य के हृदय में मिथ्या भय उत्पन्न करता है। वस्तुतः ये तीनों ही समस्याएँ मनुष्य की पार्श्विक प्रवृत्ति की प्रतीक हैं और इनका समाप्त हो जाना ही हर दृष्टि से श्रेयस्कर है।

बेंकनुनि के अनुसार सब प्रकार की अधीनता मानव उन्नति में बाधक है। अधीनता वह दुर्गुण है जो शासक तथा शासित दोनों को अनैतिकता की ओर ले जाती है। अधिक से अधिक जनतान्त्रिक होते हुए भी सरकार शासितों का कल्याण नहीं कर सकती बल्कि शासक जनता के प्रतिनिधि होते हुए भी अत्याचारी तथा भ्रष्ट हो जाते हैं। दोष किसी विशिष्ट प्रकार की सरकार में नहीं है, बल्कि स्वयं राजसत्ता में है चाहे वह लोकतान्त्रिक आधार पर ही संगठित क्यों न हो। राजसत्ता नैतिक दृष्टि से पतनकारी है। राजसत्ता का प्रयोग एक दोहरा अभिशाप है जो प्रयोगकर्ता और जिन पर इसका प्रयोग किया जाता है उन दोनों का ही पतन करता है। यदि शासक अर्थात् राजसत्ता के प्रयोगकर्ता दम्भी, अत्याचारी और स्वार्थी हो जाते हैं एवं शासितों के हितों की अवहेलना करने लगते हैं तो शासित अर्थात् वे जिन पर राजसत्ता का प्रयोग किया जाता है शक्ति और विवशता के अधीन रहते हैं एवं अपने विवेक के अनुसार आचरण नहीं कर पाते। “राज्य प्रबोधन और प्रोत्साहन की अपेक्षा सर्वत्र दबाव से काम लेता है। राज्य के प्रत्येक कार्य में व्यक्तिगत नागरिक की इच्छा तथा निर्णय के स्थान पर किसी सावजनिक अधिकारी का आदेश काम करता है। मानव-व्यवहार में नैतिकता एवं बुद्धिमत्ता केवल ऐसे ध्वंश तथा बुद्धिहीनतापूर्ण कार्यों का सम्पादन करने में है जिन्हें कर्त्ता ध्वंश या बुद्धिहीनता समझता है। जो कार्य किसी आदेश या निर्देश द्वारा किया जाता है उसमें नैतिकता या बौद्धिकता का सर्वथा अभाव होता है। अतः राज्य के कार्य की अनिवार्य प्रवृत्ति अधीनस्थ व्यक्तियों के नैतिक तथा बौद्धिक स्तर को गिराने वाली होती है।” राज्य कुछ लोगों को अत्याचारी और अहंकारी तथा बहुसंख्यक जनता को सेवक या पराधीन बना देता है। राज्य द्वारा व्यक्ति का कोई हित साधन नहीं हो सकता क्योंकि वह उसके लिए पुण्य-बाहर की वस्तु है जिसके द्वारा व्यक्तित्व का विकास न होकर उसमें बाधा उत्पन्न होती है।

बेंकनुनि ने राजनीतिक नियन्त्रण की सभी समस्याओं, यहाँ तक कि प्रौढ मताधिकार के आधार पर स्त्री-समस्याओं को भी बड़ी दृढ़ता के साथ अस्वीकार किया। उसका विचार था कि स्वेच्छाचरिता राज्य के स्वरूप में न होकर उसके सार में विद्यमान है। राज्य का यह आवश्यक लक्षण है जिसके शोधन के लिए

मध्यम आधुनिक प्रजातान्त्रिक विधियाँ भी व्यर्थ हैं। जनता अधिकांशतः अज्ञानी और अनुभवहीन होती है अतः वह आर्थिक दृष्टि से स्वतः वर्गों के षड्यन्त्रों तथा प्रपंचों से अपनी रक्षा नहीं कर पाती। ये सबल आर्थिक वरम अपने धन-बल और कुचक्रों से सम्पूर्ण राजनीतिक यन्त्र को इस तरह अपने पक्ष में कर लेते हैं कि वह सदैव उन्हीं का स्वार्थ-साधन करने की दिशा में अग्रसर रहता है। राज्य भूमि तथा पूँजी के स्वामियों द्वारा मजदूरों के शोषण में योग देता है, अतः इसका विनष्ट हो जाना ही उत्तम है। हर राजनीतिक प्रणाली बुरी है क्योंकि उसका उद्देश्य पूँजीपतियों द्वारा मजदूरों के शोषण का संगठन एवं समर्थन करना है। व्यक्तिगत सम्पत्ति और पूँजीवाद ये दोनों ही समाज में व्याप्त विषमता के कारण हैं। व्यक्तिगत सम्पत्ति यदि राज्य के अस्तित्व का आधार है तो उसका परिणाम भी। यह एक बुराई है जो हर प्रकार के भौतिक एवं नैतिक दुगुणों को जन्म देती है। यह वह शक्ति है जो करोड़ों श्रमिकों पर आर्थिक परतन्त्रता लादती है और उन पर अत्यधिक श्रम थोपती है। व्यक्तिगत सम्पत्ति ऐसा दानव है जो साधारण जनता और श्रमिकों को निरन्तर अज्ञान एवं अन्धकार में भटकाने लगता है।

धर्म के विषय में भी बैकुनिन के विचार बड़े क्रान्तिकारी हैं। उसके मत में, "सब प्रकार की निरकुशताओं में धर्म की निरकुशता सर्वाधिक दुःखदायी है क्योंकि अपने ईश्वर की महानता तथा अपने विचार की विजय के बारे में वे इतने कट्टर हैं कि वास्तविक जीवन एवं दुखी मानव की महत्ता एवं स्वतन्त्रता के प्रति वे सर्वथा हृदयहीन रहते हैं।" वह ईश्वर को भ्रष्टाचारी जार (Czar) कहा करता था और जार को निरकुश भ्रष्टाचारी ईश्वर। बैकुनिन की मान्यता थी कि "धर्म मानवता के इस दृश्य-जगत् के महत्त्वपूर्ण कार्यों से मनुष्य को विमुख कर देता है और उसमें कल्पना, अन्धविश्वास तथा अदालुता उत्पन्न करता है। राज्य धर्म का छोटा भाई है और इन दोनों को जन्म देने वाले कारण एक ही हैं, इसलिए दोनों का साथ साथ विनाश कर देना चाहिए। धार्मिक विश्वासों के स्थान पर विज्ञान तथा ज्ञान की प्रतिष्ठा होनी चाहिए और भावी दैवी न्याय के मिथ्यावाद के स्थान पर वर्तमान मानवीय न्याय के यथार्थवाद की प्रतिष्ठा होनी चाहिए।"

बैकुनिन शक्ति एवं विद्रोह का पुजारी था और गुप्त क्रान्तिकारी सस्यामों द्वारा राज्य का अन्त करना चाहता था। भराजकतावादी समाज की प्राप्ति के लिए वह विकासवादी (Evolutionary) तथा क्रान्तिकारी (Revolutionary) दोनों प्रकार के साधनों में विश्वास करता था। विकासशील साधन के सम्बन्ध में उसका कहना था कि घटनाओं तथा तथ्यों की सहर स्वयं भराजकतावाद की ओर प्रवाहित होती है। भ्रावम्भकता इस बात की है कि उन घटनाओं के मार्ग में आने वाली बाधाओं को हटा दिया जाए। इसके लिए प्रतिक्रियावादी सस्यामों का नाश तथा जन-शिक्षण आवश्यक है, यद्यपि भराजकतावादी क्रान्ति से सार्वजनिक शान्ति अवश्य ही मग होगी। व्यक्तिगत सम्पत्ति और राज्य का अन्त केवल प्रचार, मतदान अथवा समझाने-बुझाने से नहीं किया जा सकता, अतः उनकी समाप्ति के लिए अन्तिम अवस्था

मे कुछ हिंसा का प्रयोग करना ही पड़ेगा। इसमें आवश्यक रूप से कुछ रक्तपात होगा क्योंकि कुछ लोग क्रान्ति का दृढ़ता से विरोध करेंगे और साथ ही जनता में अपने पुराने शोषकों के प्रतिरोध की स्वाभाविक भावना भी प्रबल होगी। यद्यपि बंक्रुनिन ने इस प्रकार के व्यक्तिगत प्रतिशोध का समर्थन नहीं किया, तथापि उसने भराजकतावादी क्रान्ति की परिपूर्णता और जीवणता को भी कम नहीं किया। इस क्रान्ति में पिछो, न्यायालयो, पुलिस, सेना, विधानसभायो, प्रशासनिक कार्यालयो तथा सम्पत्ति के अधिकारो का बलपूर्वक विनाश निहित था।

बंक्रुनिन ने केवल भराजकतावादी क्रान्ति का ही उल्लेख नहीं किया बल्कि यह भी बतसाया कि इस क्रान्ति का संगठन किस प्रकार किया जाएगा। कोकर के शब्दो मे—

“राजधानी या किसी बड़े महत्वपूर्ण नगर मे सच्चे भराजकतावादियो के ऐच्छिक मध होगे जो प्रत्येक मुहत्वे या राजपय के नाम से मोर्चो के रूप मे संगठित किए जाएंगे। मोर्चे समस्त नगर की कौंसिल के लिए अपने प्रतिनिधि भेजेंगे जिन्हें उनकी ओर से आदेश प्राप्त होंगे और जो वापस बुलाए जा सकेंगे। यह कौंसिल क्रान्तिकारी शासन के विविध कार्यों के लिए अपने सदस्यो मे से समितियो का निर्माण करेगी। इस क्रान्तिकारी सस्था का कार्य एक ओर तो विनाश के कार्यक्रम को पूरी तरह कार्यान्वित करना, समस्त राजनीतिक सस्थाओ का तत्काल दमन करना तथा समस्त औद्योगिक एवं कृषि-सम्पत्ति का मजदूर-समितियो मे वितरण करना एवं ऐसी व्यवस्था करना होगा कि किसी प्रकार का कोई दूसरा सर्वसत्तात्मक संगठन, चाहे वह सर्वहारा-वर्ग का या समाजवादी अधिनायकतन्त्र ही क्यों न हो, स्थापित न हो सके। दूसरी ओर यह कौंसिल के प्रचारको व आन्दोलनकारियो के रूप में अपने प्रतिनिधियो को प्रान्तो तथा ग्रामो मे जनता को क्रान्ति के कार्यों तथा उसके अस्तित्विक उद्देश्यो का ज्ञान करा कर क्रान्ति में उनका सहयोग प्राप्त करने के लिए भेजेंगे।”

बंक्रुनिन का चिन्तन क्रान्ति तक ही सीमित नहीं था। उसने इस विषय मे भी विचार किया कि जब क्रान्ति के फलस्वरूप राज्य का अन्त हो जाएगा तो समाज की व्यवस्था किस प्रकार होगी। इस बारे मे उसने अधिक विचारपूर्वक तो नहीं सोचा, किन्तु जगह जगह सकेत रूप से कुछ लिखा है। उसका मत था कि राज्य के स्थान पर ऐसे स्वतन्त्र समाज की प्रतिष्ठा की जाएगी जिसमे न कोई वर्ग होमे न जिसका सत्ता से कोई सम्बन्ध होगा और जिसमे प्रत्येक व्यक्ति को बिना किसी पक्षपात के समानता के आधार पर धर्म करने और अपने धर्म के लाभ का उपयोग करने का अधिकार होगा। भराजकतावादी व्यवस्था में प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यतानुसार कार्य करेगा और उसे आवश्यकतानुसार धन मिलेगा। इस स्वतन्त्र समाज का आधार कानून और अनिवार्य भक्ति के स्थान पर समझौता और ऐच्छिक

सहयोग होगा क्योंकि सहकारिता मनुष्यों की स्वाभाविक आवश्यकताओं और प्रकृति में पर निर्भर होगी, घट जिस किसी भी सपथन की आवश्यकता होगी, वह नीचे से ऊपर की ओर विकसित होगा। बैकुनिन के अनुसार "इस प्रकार के समाज में व्यक्तियों के स्वतन्त्र समुदाय होंगे, समुदायों के प्रान्त, प्रान्तों के राष्ट्र, राष्ट्रों का एक संयुक्त यूरोप तथा तत्पश्चात् एक विश्व की स्थापना होगी।" धार्मिक, सामाजिक व्यवस्था ऐच्छिक समुदायों के हाथ में होगी जिनका उत्पादन के साधनों पर अधिकार होगा। भूमि और उत्पादन के साधनों पर ऐसे व्यक्तियों का अधिकार होगा जो व्यक्तिगत रूप से या स्वतन्त्रतापूर्वक निर्मित सभ्यताओं द्वारा काम करके उत्पादन के लिए उपयोग करने को तैयार होंगे। स्थानीय सभ्यताएँ मिलकर बड़ी प्रादेशिक सभ्यताओं का निर्माण करेंगी, किन्तु उनमें किसी भी व्यवस्था में, किसी भी प्रकार के स्वामित्व के लिए कोई स्थान नहीं होगा। सभ्यताओं और समुदाय के नियमों के लिए, दण्ड की कोई व्यवस्था नहीं होगी क्योंकि ये नियम ऐसे होंगे जिनका अनुपालन मनुष्य समाज के स्थापित के लिए आवश्यक समझ कर स्वच्छता से करेगा।

बैकुनिन ने जिस सामाजिक व्यवस्था की कल्पना की थी वह सुदूर भविष्य के लिए एक आदर्श के रूप में नहीं थी, बल्कि वह उसे एक ऐसा लक्ष्य मानता था जिसकी प्राप्ति धीमे ही सम्भवतः 19वीं शताब्दी से पूर्व ही करनी थी।

प्रिंस क्रोपोटकिन (Kropotkin, 1842-1921)

धराजकतावाद का सर्वाधिक व्यवस्थित और स्पष्ट रूप क्रोपोटकिन की सजीव वैज्ञानिक कृतियों में उपलब्ध है। क्रोपोटकिन ने कुछ वर्षों तक सैनिक सेवा की और इस बीच यह अनुभव किया कि जीवन-सर्पथ में राज्य का भाग महत्वहीन तथा प्रभावशून्य है। उसके हृदय में राज्य के प्रति घनास्था जाग्रत हो गई। सन् 1872 में बैकुनिन से उसकी भेंट हुई और वह पूर्ण धराजकतावादी बन गया। इस में उसने 'निषेधवाद' (Nihilism) का प्रचार किया जो धराजकतावाद से भी कहीं अधिक विस्तृत सिद्धान्त है क्योंकि वह न केवल राज्य का सफ़ादन करता है बल्कि समस्त स्थापित सामाजिक और नैतिक सभ्यताओं तथा मूल्यों का भी विरुद्ध करता है। राज्य-विरोधी प्रचार के कारण सन् 1874 में उसे कारागार में भेज दिया गया, पर सन् 1876 में वह किसी प्रकार भाग निकला। सन् 1917 में रूस में अन्तिम होने पर वह पुनः स्वदेश लौटा आया। अमरीकी लान्काशायी का विरोधी होने के कारण उसने अन्तिकारी कार्यों में कोई भाग नहीं लिया। वह लेखन-कार्य में सतम रहता।

क्रोपोटकिन अपने अन्तिम समय तक धराजकतावादी विचारों का धनी रहा। उसने निम्नलिखित महत्वपूर्ण पुस्तकें लिखीं—

- (1) The Conquest of Bread (1888)
- (2) Anarchism - Its Philosophy and Ideals (1896)
- (3) The State, Its Part in History (1898)
- (4) Fields, Factories and Workshops (1899)
- (5) Mutual Aid - A Factor of Evolution (1902)
- (6) Modern Science and Anarchism (1903)

अपराधी और मुख्य प्रेरक मानते हुए राज्य की परिभाषा में वह कहता है कि “यह (राज्य) भूमिपतियों, सेनापतियों, न्यायाधीशों, धर्म पुरोहितों और भागे चलकर पूँजीपतियों के बीच पारस्परिक सहायता हेतु बनाया गया एक ऐसा संगठन है जो उन्होंने जनता पर एक दूसरे के प्रभुत्व को कायम रखने के लिए और उसका शोषण कर स्वयं बनादय बनने के लिए स्थापित किया है।” क्रोपोटकिन के मतानुसार राज्य वैयक्तिक स्वतन्त्रता का सदैव शत्रु रहा है और यदि भाषण, प्रेस तथा समुदाय गठित करने की स्वतन्त्रता जनता को कभी दी भी गई है तो वह उसी सीमा तक जहाँ तक कि जनता उसका प्रयोग शोषक-वर्ग के विरुद्ध नहीं करती। राज्य व्यक्ति के सहज अधिकारों का संरक्षक कभी नहीं रहा है।

क्रोपोटकिन की दृष्टि में राज्य की सभी सेवाएँ अनावश्यक हैं चाहे वे रक्षात्मक हों या अन्य किसी प्रकार की। जनता स्वयं सक्रिय होकर आन्तरिक लुटेरों तथा विदेशी आक्रमणकारियों से अपनी रक्षा कर सकती है। इतिहास से यह सिद्ध होता है कि राज्य की स्थायी सेनाएँ नागरिक सेनाओं द्वारा पराजित हुई हैं और आक्रमण लोकाविद्रोह द्वारा व्यर्थ कर दिए गए हैं। शासन सामाजिक अपराधियों से भी हमें सुरक्षित नहीं रखता। न्यायालयों तथा बन्दीघृहों ने, जो राज्य के द्वार स्थापित किए गए हैं, अपराधों में कमी करने की प्रतीक्षा वृद्धि ही की है। राज्य के सांस्कृतिक और परोपकारी काम भी अनावश्यक हैं। जब मनुष्य धार्मिक एवं राजनीतिक दासता से मुक्त हो जाएँगे तो अपनी शिक्षा और दानशीलता की आवश्यक व्यवस्था स्वयं कर लेंगे।

बैकुनिन की भाँति ही क्रोपोटकिन ने नैतिक दृष्टिकोण से भी राज्य की निन्दा की है। उसके कथनानुसार राजसत्ता निश्चित रूप से अपने प्रयोगकर्ताओं को भ्रष्ट करती है, चाहे वे प्रयोगकर्ता साधु-प्रकृति के ही व्यक्ति क्यों न हों।

स्पष्ट है कि क्रोपोटकिन राज्य को मूलतः एक अभिजाप समझता था। उसके अनुसार उपर्युक्त सब बातें सभी प्रकार के राज्यों के सम्बन्ध में सत्य हैं। एकतन्त्रीय राज्यों के वैधानिक राज्यों में परिवर्तित हो जाने पर राज्य के विशिष्ट स्वरूप में कोई परिवर्तन नहीं आता है। लोकतन्त्रात्मक राज्य को एकतन्त्रीय राज्यों से कुछ श्रेष्ठ नहीं बताया जा सकता। मताधिकार के आधार पर प्रतिनिधित्व इन बातों में कोई अन्तर पैदा नहीं करता। आधारण जनता में से व्यक्तियों को निर्वाचित करके उन्हें सार्वजनिक मामलों की व्यवस्था का कार्य नहीं सौंपा जा सकता। वे इस कार्य के सर्वथा अयोग्य होते हैं। दोष किसी विशिष्ट प्रकार की शासन प्रणाली में नहीं है, बल्कि स्वयं राजसत्ता में है। लोकतन्त्रात्मक शासन कुछ बातों में चाहे अन्य प्रकार के शासन में अच्छा हो, लेकिन अराजकतावादियों के भावी समाजवादी समाज में उसे किसी भी रूप में उपयुक्त नहीं समझा जा सकता। मनुष्य के नैतिक विकास के लिए लोकतन्त्र भी उतना ही घातक है जितना कि वर्गतन्त्र या निरकुशतन्त्र।

क्रोपोटकिन ने व्यक्तिगत सम्पत्ति की भी आलोचना की है। उसका मत था कि अपने स्वरूप में ही व्यक्तिगत सम्पत्ति न्याय के प्रति अपराध है क्योंकि उसके प्रचीन एक अस्पष्टतक वर्ष वर्तमान तथा भूतकाल की पीढ़ियों के अग्रणीत मनुष्यों के सामूहिक प्रयत्नों से उत्पन्न साधों के अधिकार का उपभोग करता है। वास्तविक सामाजिक अवस्थाओं से व्यक्तिगत सम्पत्ति के दुष्परिणाम प्रकट होते हैं जैसे, जनता में दुःख व निर्धनता का विकास, करोड़ों लोगों का बेरोजगार होना, अस्वस्थ बालकों की वृद्धि, किसानों का सदैव कर्जदार होना, आदि। व्यक्तिगत सम्पत्ति धनिकों को अलसी और विलासी बनाती है। यह युद्ध को प्रोत्साहित करती है और समाज के सदस्यों की अग्रणीत के लिए उत्तरदायी सिद्ध हुई है। क्रोपोटकिन ने कहा कि ऐतिहासिक दृष्टि से राज्य तथा सम्पत्ति की अग्रणीकारी अस्थाएँ साथ-साथ शुरू हुईं और आज राजसत्ता के अस्तित्व का मूल कारण भी व्यक्तिगत सम्पत्ति है। क्रोपोटकिन के मतानुसार उत्पादन के साधन मानव-समुदाय के सामूहिक कार्य हैं, उनके द्वारा उत्पाद की गई वस्तुएँ सबकी सामूहिक सम्पत्ति होती हैं। सभी वस्तुओं पर सबका समान अधिकार होना चाहिए। वह मेरे और तेरे का विरोधी है तथा वह मजदूरी पद्धति (Wages System) का भी अग्रणीत चाहता है। वस्तुओं का वितरण आवश्यकतानुसार होना चाहिए। क्रोपोटकिन एक सैदान्तिक साम्यवादी था जो 'प्रत्येक का उसकी आवश्यकता के अनुसार' के सिद्धान्त को स्वीकार करता था। उसका विश्वास था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति के विनष्ट हो जाने पर गरीबों के दुःख, अरिद्रता, अग्रणीतता, अभाव आदि मिट जाएँगे और अग्रणीत, विलासिता, प्रदर्शन आदि अमीरों के दोष भी दूर हो जाएँगे। तब समाज के सभी सदस्यों का जीवन अग्रणीत में बीतेगा और किसी को भी कोई कष्ट उठाना नहीं पड़ेगा।

क्रोपोटकिन मिरजो का भी विरोधी था। उसका कहना था कि निर्धनों के लिए धर्म का परिणाम अग्रणीत के रूप में होता है और इसके धनिकों को अपना सामाजिक स्तर कायम रखने में सहायता प्राप्त होती है। 'धार्मिक सत्ता राजनीतिक उत्पीड़न तथा धार्मिक विरोधाधिकार की सेवा और उसे पवित्र बनाने वाली है। क्रोपोटकिन का विश्वास था कि धर्म या तो "अग्रणीत की सृष्टि की मीमांसा करने वाला एक प्राथम सिद्धान्त है प्रकृति को समझने का एक अग्रणीत प्रयास है", या "वह एक ऐसी नैतिक प्रणाली है जो जनता के अग्रणीत तथा अग्रणीतविश्वास से लाभ उठाकर उसे वर्तमान राजनीतिक तथा धार्मिक अवस्था के अग्रणीतों को सहन करने का उपदेश देती है।" वह अवश्य ही सामाजिक नैतिकता के अपने विचार को, जो जनता में स्वतः विकसित होती है धर्म का नाम देने को अग्रणीत था।

क्रोपोटकिन ने समाज के विषय में भी विचार किया जिसकी स्थापना और व्यक्तिगत सम्पत्ति के विनाश के बाद होगी। उसने भी आगे समाज के अग्रणीत में वंश ही अग्रणीत किया है जैसा अंग्रेजिन ने। मनुष्य सदैव अग्रणीतकर रहेगे और वे ऐसा किसी आग्रणीत कटव करेंगे। समाज में ऐच्छिक सहयोग होगा। जो व्यक्ति

होगे, वे परस्पर मिलकर सघ या समुदाय बना लेंगे। ये छोटे सघ परस्पर समुक्त होकर बृहत् सघों का निर्माण करेंगे। सगठन का क्रम वास्तविक आवश्यकताओं और प्राकान्ताओं के अनुसार सरलता से जटिलता की ओर रहेगा। ज्यों ज्यों आवश्यकताएँ सामने आती जाएँगी त्यों-त्यों विभिन्न समुदाय स्थापित होते जाएँगे। खेतिहर सगठित होकर समाज के लिए अन्न, दाल, गन्ना, रुई आदि उत्पन्न करेंगे। इसी प्रकार मकान बनाने, जूते बनाने, कपड़े बनाने, शिक्षा प्रदान करने आदि विभिन्न कार्यों को करने के लिए अपने-अपने समुदाय होंगे। यह निश्चित है कि समस्त छोटे-बड़े सघ या समुदाय व्यक्तियों द्वारा स्वतन्त्र इच्छा से किए गए समझौतों के फलस्वरूप बनेंगे। इन समझौतों का पालन सामान्यतः अपने पड़ोसियों से मंत्रीपूर्ण सहयोग की उस आवश्यकता के कारण होगा जिसका अनुभव प्रत्येक व्यक्ति करेगा। कर्तव्यों का समुचित रूप से पालन न करने वाले व्यक्तियों को सघ से वृथक् कर दिया जाएगा, किन्तु सहयोग और स्वेच्छा पर आधारित इस समाज में ऐसे व्यक्तियों की संख्या नगण्य होगी। 20 से 45 वर्ष की आयु के प्रत्येक ऐसे मनुष्य को, जो कुछ न कुछ कार्य कर सकता है, अपनी इच्छा और योग्यता के अनुसार किसी न किसी सघ या समुदाय में शामिल होकर 4 या 5 घण्टे प्रतिदिन कार्य करना होगा। अभिप्राय यह है कि प्रराजकनावादी व्यवस्था के अन्तर्गत प्रत्येक व्यक्ति को थोड़ा बहुत उत्पादक कार्य प्रवर्ण्य करता पड़ेगा। विभिन्न समुदायों द्वारा उत्पन्न की गई वस्तुएँ सबकी सामान्य सम्पत्ति होंगी और उन्हें नागरिकों में उनकी आवश्यकता के अनुसार वितरित किया जाएगा। समझौते के आधार पर सघ व्यक्तियों को सभी सुविधाएँ प्रदान करेंगे मानो वे व्यक्तियों से, क्रोपोटकिन के शब्दों में यह कहेंगे कि—

“हम आपको इस प्रकार का आश्वासन देते हैं कि आप हमारे मकानों, भण्डारों, राजपथों, यातायात एवं परिवहन के साधनों, विद्यालयों तथा अस्पतालों का इस शर्त पर प्रयोग कर सकेंगे कि आप बीबीस वर्ष की आयु से पैंतालीस पचास वर्ष की आयु तक प्रतिदिन चार-पाँच घण्टे जीवनोपयोगी काम करने में लगाएँ। आप स्वयं यह निर्णय करेंगे कि आप कौन से समुदाय में प्रविष्ट होना चाहते हैं अथवा आप कोई नया समुदाय सगठित करना चाहते हैं किन्तु उसे किसी आवश्यक सेवा-कार्य को स्वीकार करना होगा। शेष समय में आप मनोरंजन, विज्ञान या कला के उद्देश्य से अपनी रुचि के अनुसार जाहे जिसके साथ अपना सम्पर्क रखें। हम आपसे केवल यह चाहते हैं कि आप एक वर्ष में 1200 से 1500 घण्टे किसी भी ऐसे समुदाय में काम करें जो सामान्य उत्पादन अथवा वस्त्र, आवास-गृह, आदि निर्मित करने या सार्वजनिक स्वास्थ्य, परिवहन आदि कार्यों में सलग्न हैं। इसके बदले में हम आपके लिए उन सभी वस्तुओं को उपलब्ध कराने की गारंटी देते हैं जो हमारे सघ उत्पन्न करते हैं।”

यद्यपि उत्पादन में उन्हीं का भाग होता है जो काम करते हैं या काम करने के लिए तत्पर रहते हैं, तथापि उत्पादन का वितरण सेवा के आधार पर नहीं आवश्यकता के आधार पर होगा। “काम से पहले आवश्यकता को रखो और सबसे

पहले सब व्यक्तियों का जीने का अधिकार स्वीकृत करो और तब उन सब लोगों की सुख-सुविधा का विचार करो जो उत्पादन में भाग लेते हैं।" क्रोपोटकिन का विश्वास था कि उत्पन्न और वितरण की व्यवस्था के अन्तर्गत वस्तुओं की मात्रा सुख से रहने के लिए पर्याप्त होगी और वस्तु गुणत्मक दृष्टि से भी उन वस्तुओं से श्रेष्ठ होगी जो पूँजीवादी व्यवस्था में उत्पादित होती है। साथ ही पूँजीवादी व्यवस्था में जो श्रम व्यर्थ नष्ट हो जाता है अब उसका प्रयोग उत्पादन के कार्य में होगा जिससे उत्पादन में वृद्धि होगी। चूंकि क्रोपोटकिन की योजना में कोई बेतन पद्धति नहीं होगी और प्रत्येक को उसकी आवश्यकता के अनुसार मिलेगा, अतः यह आपत्ति की जा सकती है कि इससे काम करने की प्रेरणा में कमी आएगी जिससे समाज में अभाव की स्थिति उत्पन्न होगी। क्रोपोटकिन का उत्तर है कि यह आपत्ति इस मान्यता पर आधारित है कि मनुष्य स्वभाव से कामचोर होते हैं वे काम करने से बचना चाहते हैं। यह मान्यता गलत है। कर्म एक शारीरिक आवश्यकता है। यह सर्वथा वांछनीय एवं आवश्यक है कि स्वास्थ्य और जीवन के हित में शरीर की सचित शक्ति का व्यवहार किया जाए। मनुष्य जिस बात से घृणा करता है वह आवश्यकता से अधिक काम। अराजकतावादी आदर्श समाज में इस तरह का 'प्रतिकार्य' नहीं कराया जाएगा। अपने मनपसन्द काम को 4-5 घण्टे प्रतिदिन करना आवश्यकता से अधिक या 'प्रतिकार्य' नहीं कहा जा सकता और यदि 4-5 घण्टे में किया जाने वाला काम भी प्रतिदिन एकसा न हो बल्कि विभिन्न प्रकार का हो और उसकी मात्रा काफी कम हो तो उपर्युक्त आपत्ति निराधार सिद्ध होगी। क्रोपोटकिन के अनुसार अपवादस्वरूप यदि कुछ व्यक्ति कामचोर हों, तो समाज सरलता से उनको नियंत्रित कर सकेगा। सहयोग और ऐच्छिक काम पर आधारित समाज में ऐसे निकम्मे व्यक्ति को जिस घृणा से देखा जाएगा वह घृणा-दृष्टि और उपेक्षा ही उसे सक्रिय बनाने तथा उनके समान कामचोरों की समस्या को कम करने के लिए काफी होगी। यदि इससे भी वांछित परिणाम न निकले तो निकम्मे व्यक्तियों का सब से निष्कासन भी सम्भव है। किन्तु क्रोपोटकिन का विश्वास है कि आदर्श समाज में सम्भवतः ऐसी स्थिति नहीं आएगी। यह स्थिति आज के उस समाज में निरन्तर विद्यमान रहती है जिसमें व्यक्ति को अपनी रुचि का काम बहुधा नहीं मिलता, सामान्य से अधिक काम करना पड़ता है और फिर भी यह परिणाम निकलता है कि यदि वह डॉक्टर बनना चाहता है तो इन्जीनियर बनता है, प्रशासक बनना चाहता है तो अध्यापक बनता है।

आदर्श समाज में विवादों का निश्चय जनता द्वारा स्वेच्छापूर्वक स्थापित पंच-पादात्म्य करेगा। चूंकि यह समाज व्यवस्था स्वतन्त्रता और न्याय के सिद्धान्तों पर आधारित होगी, अतः इसमें समाज विरोधी कार्यों के लिए उत्तेजना का अभाव होगा। यदि फिर भी कहीं ऐसे समाज विरोधी कार्य होंगे तो सामाजिक नैतिक प्रभाव तथा सहानुभूतिपूर्ण हस्तक्षेप से उसका निराकरण हो सकेगा। अतः इसमें सफलता नहीं मिलेगी, वही समुदायों में निष्कासन का भय ग्रसता व्यक्तियों या

प्रसंगित जन-प्रयत्न द्वारा बलपूर्वक हस्तक्षेप से आवश्यक प्रतिकार हो सकेगा।" लेकिन ऐसी आवश्यकता यदाकदा ही पड़ेगी। क्रोपोटकिन ने इस तरह स्पष्ट किया कि भराजकतावाद का अर्थ शक्ति का अभाव है, व्यवस्था का अभाव नहीं है। भराजकतावादी समाज में सर्वत्र व्यवस्था होगी, शान्ति होगी और मनुष्य सानन्द साथ-साथ रह सकेंगे।

क्रोपोटकिन का विश्वास था कि घटनाओं की स्वाभाविक गहरा भराजकतावादी उद्देश्य की ओर प्रवाहित हो रही है अर्थात् वर्तमान समय में विश्व भराजकता की ओर ही अग्रसर हो रहा है। भराजकतावादी सत्ता के कारण सरकारी हस्तक्षेप के बिना होते हैं और समझौतों का ईमानदारी से पालन किया जाता है। समझौतों के पालन के पीछे किसी दण्ड का भय निहित नहीं होता बल्कि अपने पड़ोसी के विश्वास एवं सम्मान को बनाए रखने की इच्छा अथवा वचन पालन की स्वाभाविक आदत होती है। भराज स्वैच्छिक समझौतों द्वारा विशाल रेतये कम्पनियों और उत्पादन-संघों का संगठन किया जाता है। इसी तरह सांस्कृतिक व परोपकारी कार्य करने के लिए छोटे-बड़े अनेक संघों की स्थापना की जाती है। वस्तुतः भराज प्रायः हर क्षेत्र में नागरिकों की स्वैच्छिक सहकारी प्रवृत्तियों की तुलना में सरकारी कार्य का महत्त्व घटता जा रहा है। क्रोपोटकिन ने बताया कि जहाँ पर शासन का कार्यक्षेत्र विस्तृत हो रहा है वहाँ भी साम्यवादी सिद्धान्त का प्रभाव निरन्तर बढ़ता जा रहा है। भराज सरकारी प्रजायन्त्रों, वाचनालयों पुस्तकालयों, उद्यानों तथा सबको याद का रूप सार्वजनिक हो गया है। वे सबके लिए खुले रहते हैं। इनके प्रयोग के लिए किसी को कुछ नहीं देना पड़ता। अधिकृत देशों में शिक्षा निशुल्क दी जाती है। ब्रिटेन एवं अन्य देशों में कल्याणकारी राज्य का सिद्धान्त (The Conception of Welfare State) और व्यवहार भी भराजकतावादी विचारों के साम्यवादी आदर्शों की ओर ही एक कदम है। इन सब बातों को देखते हुए क्रोपोटकिन यह मानता है कि मनुष्य की प्रवृत्ति सरकारी हस्तक्षेप को घटाते-घटाते सर्वथा अन्त्य कर देने की है।

क्रोपोटकिन का कहना था कि यद्यपि भराज विश्व की प्रवृत्ति भराजकतावाद की ओर उन्मुख है तथापि भराजकतावादी लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए सभी कार्य शान्तिपूर्ण ढंग से ही पूरे नहीं हो जायेंगे अन्तिम में क्रान्ति का सहारा लेना ही पड़ेगा। शक्ति के वर्तमान यन्त्रों तथा संस्थाओं द्वारा प्रस्तुत की गई सम्पूर्ण आशाओं को उस क्रमिक एवं शान्तिपूर्ण विकास द्वारा अन्तिम रूप से दूर नहीं किया जा सकता जो समाज में हो रहा है। इस विकास का अवसान तो एक अन्तिम क्रान्ति में होना ही चाहिए। अपनी प्रारम्भिक अवस्था में यह क्रान्ति हिंस्रतापूर्ण और विनाशकारी होगी। वर्तमान शासकों को निकालना होगा, बन्दी-गृहों को नष्ट कर देना होगा तथा पारस्परिक सहयोग को फिर से स्थापित करना पड़ेगा। जब दमनकारी सत्ता के आधारभूत साधन बलपूर्वक नष्ट कर दिए जाएंगे, तब जनता व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकार का कार्य करेगी। कृषक जमींदारों को नष्ट कर देंगे और श्रमिक मालिकों को हटा देंगे। जिनके पास अब तक रहने के लिए मकान नहीं थे अथवा छोटे और अल्पव्यय भोपड़े थे, वे पूँजीपतियों के सुविधापूर्वक प्रतिरिक्त भवनों में जा बसेंगे :

इस समस्त कार्य के पश्चात् समाज के रचनात्मक पुनर्निर्माण का कार्य प्रारम्भ होगा । वह सब ऐच्छिक प्रक्रिया के अनुसार होगा, किसी बाहरी सत्ता के दबाव से नहीं । अपने नवीन समाज के स्वरूप के विषय में क्रोपोटकिन यद्यपि मार्क्स से बहुत कुछ सहमत था और उसकी कल्पना के भराजकतावादी समाज की रूपरेखा साम्यवादी थी, तथापि मार्क्स के समान वह किसी सरकार या सकलसमकालीन अधिनायकतन्त्र की आवश्यकता को स्वीकार नहीं करता था क्योंकि उसका तो ग्रंथ होगा क्रान्ति का विनाश । "यदि राज्य का विघटन एक बार प्रारम्भ हो गया, यदि एक बार प्रत्यावार का यन्त्र धीरे होने लगा तो स्वतन्त्र सच या समाजों का स्वतः निर्माण होने लगेगा । जब सहकारिता राज्य की धोर से जनता पर नहीं लादी जाएगी तब स्वाभाविक आवश्यकताएँ ऐच्छिक सहकारिता को जन्म देंगी । राज्य का विनाश हो जाने पर उसके अवशेषों से स्वतन्त्र समाज का जन्म होगा ।" क्रोपोटकिन के अनुसार भराजकतावादी समाज अनेक स्वतन्त्र समुदायों से मिलकर बनेगा किन्तु ऐसे समाज में न ऐसे विशेषाधिकार प्राप्त सगठन होंगे और न ऐसे वर्ग होंगे और न राज्य ही होगा जो एक सगठन को दूसरे के मूल्य पर संरक्षण प्रदान करे । सार्वजनिक उद्देश्यों के लिए ऐच्छिक सच हमें जिनमें से कुछ क्षेत्रीय माध्यम और कुछ व्यावसायिक माध्यम पर सगठित होंगे । ये सच उन कार्यों को करेंगे जो आज राज्य करता है । प्रश्न यह उठता है कि ऐसे समाज में सामञ्जस्य कैसे स्थापित होगा । इसका उत्तर यह है कि जब लोग समुचित रूप से शिक्षित होंगे, जब धनी और निर्धन का भेद नहीं होगा, तब हितों के बीच मध्यम भी सायद ही बची होंगे और तब सामञ्जस्य अपने प्राप ही बना रहेगा । इस तरह भराजकतावादी समाज एक वास्तविक स्वतन्त्रता की अवस्था होगी जिसमें सब लोग भली प्रकार से खुले वातावरण में साथ ले सकेंगे ।

भ्रातृकवादी भराजकतावाद (Terroristic Anarchism)

बंकुनिन तथा क्रोपोटकिन के भराजकतावादी सिद्धान्तों को उनके कुछ अनुयायियों ने भ्रातृकवादी रूप दिया । क्रान्ति में विश्वास रखने वाले इन अनुयायियों में से कुछ के विचार में यह उचित था कि केवल सिद्धान्तों के प्रचार द्वारा नहीं, बल्कि व्यावहारिक रूप में भराजकतावाद का प्रसार किया जाए । इनका विश्वास कार्यों और राजनीतिक हत्याओं में था । बंकुनिन और क्रोपोटकिन के भराजकतावादी सिद्धान्तों के प्रचार के लिए गत शताब्दियों में यूरोप और अन्य देशों में अनेक सगठन कायम हुए । जॉन मोस्ट (Johann Most) नामक भराजकतावादी ने इस प्रकार के कार्यों को पहले जर्मनी और बाद में संयुक्तराज्य अमेरिका में सगठित किया । उसने अपने अनुयायियों को प्रभुत्व सम्पन्न वर्गों के विरुद्ध गुरिल्ला युद्ध व बम प्रयोग करने का आदेश दिया, परन्तु यह आन्दोलन रूढ़ हो कुचल दिया गया । सन् 1886 में शिकागो में भराजकतावादी नेताओं पर मे-दिवस (May Day) पर विद्रोह करने का दोषारोपण किया गया और उन्हें प्राणदण्ड दिया गया । इस घटना के बाद यह आन्दोलन समाप्त हो गया । मोस्ट को डाइनमाइट के प्रयोग का समर्थन करने के

लिए एक वर्ष के कारवास का दण्ड मिला। मुक्त होने के बाद उसने भराजकतावादी विचारों को तिलाँजलि दे दी। सन् 1890 के बाद इमा शोल्डमेन के नेतृत्व में भराजकतावादी भ्रान्दीजन पुनः शुरू हुआ जिसमें यूरोप के अनेक युवक भी शीघ्र ही सम्मिलित हो गए। इन भराजकतावादियों ने बड़ी निर्भीकता से तत्कालीन धार्मिक एवं राजनीतिक व्यवस्था की निन्दा की, किन्तु वे अपने पूर्ववर्ती जॉन मोस्ट एवं अन्य भ्रातृकवादी भराजकतावादियों की भाँति त्वरित ही भ्रान्तिकारी कार्यों पर जोर नहीं देते थे। प्रथम महायुद्ध के आरम्भ तक वे सामान्यतः सरकार की दृष्टि से बचे रहे, लेकिन युद्ध शुरू होते ही उनमें से अनेक जेलों में डाल दिए गए और अनेक निर्वासित कर दिए गए। इस तरह भ्रान्तिवादी भराजकतावाद एक प्रकार से अमेरिका से विलुप्त हो गया। यद्यपि अमेरिका में आज भी भराजकतावादियों के कुछ छोटे समुदाय विद्यमान हैं और वे समुदाय पत्र भी निकालते हैं, लेकिन उनके विचार भ्रान्त एवं काल्पनिक डम के हैं।

विध्वंसार्थक रूप में भराजकतावाद के व्यावहारिक कार्यक्रम को क्रोपोटकिन और बैकुनिन की प्रेरणा रूस के कुछ 'शून्यवादियों या निषेधवादियों' (Nihilists) से अधिक प्रोत्साहन मिला। वास्तव में यह शून्यवादी केवल राजकीय संस्थाओं को ही उखाड़ फेंकने के पक्ष में नहीं थे, उनका कार्यक्रम तो भराजकतावादियों से अधिक विस्तृत था। वे स्थापित विचारों, संस्थाओं और मानदण्डों के भी विरोधी थे। 'शून्यवाद' शब्द का प्रयोग सबसे पहले साहित्यिक और कलात्मक आलोचना के क्षेत्र में होता था प्रसिद्ध रूस के सांस्कृतिक जीवन की (विशेषकर 19वीं सदी में) विभिन्न धाराओं में उसके बीज निहित थे। "कला और साहित्य के क्षेत्र में प्रचलित परम्परावाद के विरोधी लोग सब प्रकार के परम्परागत मापदण्डों (Traditional Standards) को नष्ट करने का प्रयत्न करते थे और कलात्मक अभिव्यक्ति के समस्त रूपों में स्वाभाविकता तथा स्वच्छन्दता के समर्थक थे। इन्हीं से सम्बद्ध 'यथार्थवादी' दार्शनिक थे जिन्होंने तत्कालीन दर्शन की भीमसा-पद्धति के स्थान पर प्राकृतिक विज्ञान को सर्वोच्च स्थान दिया और अनुभव को ही प्रमाण मानने पर जोर दिया। धार्मिक तथा सामाजिक क्षेत्र में शून्यवादी दृष्टिकोण सत्तावाद, कट्टरवादिता, सर्वातिशयता (Transcendentalism) तथा नियम-निष्ठता (Formalism) की निन्दा तथा धर्म में नास्तिकता और नीति में सुखवाद (Hedonism), प्रयोगवाद (Experimentalism) तथा मानववाद (Humanism) के समर्थन के रूप में प्रकट हुआ। रूस के समाज, राज्य तथा धर्म (चर्च) में निश्चलता, प्रमाद तथा प्रमानुषिकता का जो राज्य या उसके विरुद्ध शून्यवादियों की वे प्रवृत्तियाँ एक प्रकार से स्वाभाविक प्रक्रिया थी।"¹

'शून्यवादी विचारों के राजनीतिक रूप का प्रतीक' सर्गी नेटसेव (Sergei Netschayev, 1848-1882) था जो भराजकतावादी ध्येय की प्राप्ति के लिए

सभी साधनों अर्थात् सभी प्रकार के तोड़ फोड़ के कार्य और राजनीतिक हत्याओं को उचित मानता था। उसने अपने लेखों में अराजकतावादी कार्यक्रम के विध्वसात्मक पहलुओं पर अधिक बल दिया। नेटसेव का सिद्धान्त था कि जब तक कपनी को करनी में परिणत न किया जाता तब तक कपनी का कोई मूल्य नहीं। अराजकतावादियों का कार्य केवल गांधी समाज के संगठन की योजना का चित्रांकन नहीं है। अराजकतावादियों के 'कार्य द्वारा प्रचार के सिद्धान्त' (Theory of Propaganda by Deed) को यूरोप के अराजकतावादियों ने अपनाया और वह अराजकतावादी सामरिक नीति का विशिष्ट अंग बन गया। ससार के अनेक देशों में जो कार्य प्रकाश में आए उनमें 'शून्यवादी' एवं 'अराजकतावादी' प्रभाव की स्पष्ट झलक मिलती है। भारत में भी विभाजन के पूर्व कई वर्ष तक आतंकवादी आन्दोलन चला था। वे आतंकवादी विदेशी शासन को उखाड़ फेंकने के लिए सभी प्रकार के हिंसक कार्यों में विश्वास करते थे—जैसे, बमों और गोलियों द्वारा विरोधियों की हत्याएँ करना, शासकों की आतंकित करना, आदि। परन्तु बैकुनिन और त्रोपोटकिन आतंकवाद और राजनीतिक हत्याओं के समर्थक नहीं थे। उनके विचार में अराजकतावादो नास्तिक के लिए आतंक के शासन की आवश्यकता नहीं थी। अराजकतावादियों के लिए संगठित कामवाही और आवश्यक हो तो हिंसक कार्यवाही द्वारा भी सरकारों को उखाड़ फेंकना उचित नीति है, परन्तु इससे उनका अभिप्राय आतंकवाद और हत्याओं से नहीं है। उनके अनुसार राज्य, सम्पत्ति तथा चर्च का अन्त होना है, राजनीतिज्ञों, सम्पत्तिवानों तथा धर्म-पुरोहितों का नहीं।

कुछ अराजकतावादियों का पूर्णतः शान्तिवादी अराजकतावाद में विश्वास था। टॉलस्टॉय, गांधी, रसल आदि की पराना ऐसे ही अराजकतावादियों में भी जा सकती है यद्यपि उन्होंने स्वयं को कभी अराजकतावादी नहीं कहा।

अराजकतावाद का मूल्यांकन (Estimate of Anarchism)

अपनी अभ्यावहारिकता के कारण अराजकतावाद आज एक मृत विचारधारा है। समाज ने इसे मुख्यतः निम्नलिखित आधारों पर टूटा दिया है—

1 राज्य ने यदि भूलें की हैं तो साथ ही मानव जाति की स्मरणीय सेवाएँ भी की हैं। कुल मिलाकर राज्य मनुष्यता और सभ्यता का पोषक रहा है। राज्य के प्रभाव में आज के अदृष्ट समाज का नियमन हो सकेगा, यह सोचा भी नहीं जा सकता।

2 राज्य दोषपूर्ण नहीं है। यह इसके सभ्य और सभ्यताओं पर निर्भर करता है कि वे इसका प्रयोग किस रूप में करते हैं। मनुष्य कभी पूर्ण नहीं हो सकता, अतः अराजकतावादी समाज में जब राज्य अभी नियमनकारी मस्या का अभाव होगा मनुष्य की अपूर्णता कितनी अव्यवस्था, स्वेच्छाचरिता, लूट-ससोट, हिंसा का ताण्डव भचा देगी, इसे अराजकतावादियों ने दृष्टि से प्रोक्षित कर दिया है। मनुष्य मंदी और पाशविक दोनों ही वृत्तियाँ पाई जाती हैं। पाशविक वृत्ति को सतत रखने के लिए राज्य जैसी सस्या ना होना अनिवार्य है।

3 राज्य के अभाव में बहुमत अपने आपको सगठित कर अल्पमत के विनाश पर उतार हो जाएगा और फिर बहुमत में भी स्वार्थों की टकराहट ऐसे शक्ति-केन्द्रों को जन्म देगी जिससे समाज युद्ध-भूमि बन जाएगा। आज राज्य की नियन्त्रणकारी शक्ति के कारण ही ऐसा नहीं हो पा रहा है।

4 अराजकतावादी समाज मनुष्यों के लिए न होकर देवताओं के लिए हो सकता है। मनुष्य को प्रारम्भ से ही पूर्ण और आदर्श मानकर एक पूर्ण समाज की रूपरेखा बनाना मनोवैज्ञानिक दिवालियापन है।

5 धर्म और पाश्वर्क दो धलंग चीजें हैं। धर्म तो उदात्त और आध्यात्मिक शक्ति है जो जीवन में नैतिकता का संचार करती है। उसे तिरस्कृत करना स्वयं नैतिकता का तिरस्कार करना है और नैतिकता के अभाव में किसी 'आदर्श' की कल्पना नहीं की जा सकती।

6 अराजकतावादी घूम कर उसी बिन्दु पर पहुँच जाते हैं जहाँ से चले थे। एक ओर तो वे सत्ता का विरोध करते हैं और दूसरी ओर समाज की व्यवस्था का कार्य कुछ ऐसे सचो भी सोचना चाहते हैं जो वर्तमान राज्य द्वारा किए जाने वाले कार्यों का सम्पादन करें। ये सच भी आखिर उत्सर्जनकर्ताओं पर कुछ न कुछ बाध्यागारों या दण्ड तो लादेंगे ही। यह कभी सम्भव नहीं है कि सत्ताओं में सब कार्य एकमत होकर किए जाएँ। बहुमत अल्पमत पर अपना निर्णय अवश्य थोपेगा और इस तरह सत्ता का प्रत्यक्ष परोक्ष उदय होगा। ऐच्छिक सचो में आपस में टकराहट होने पर भी व्यवस्था आवश्यक होगी। अराजकतावादी इन समस्याओं के हल पर मौन हैं। ये समस्याएँ वास्तव में एक नियन्त्रणकारी शक्ति को आवश्यक ठहराती हैं और वह राज्य से अच्छी कोई नहीं हो सकती।

7 यह सही है कि अधिकांश अपराधों का मूल वर्तमान आर्थिक व्यवस्था है, लेकिन महत्वाकांक्षा, ईर्ष्या-द्वेष, कामुकता आदि भी बहुसंख्यक अपराधों के लिए उत्तरदायी होते हैं। एक केन्द्रीय शासन और फौजदारी कानून के बिना ऐसी समस्याओं का हल किस प्रकार हो सकेगा, यह समझ से परे है।

8 अराजकतावादी यह स्पष्ट नहीं करते कि समाज में उन धर्म-पुरोहितों, कबायलों परम्पराओं के रक्षकों, सैनिक अधिकारियों आदि का क्या होगा जो सरकारों की स्थापना और शासन की उद्बेद्युन में लगे रहते हैं। कहीं भी यह स्पष्ट नहीं होता कि क्या अराजकतावादी उन्हें इसी प्रकार नष्ट कर देंगे जिस प्रकार साम्यवादी पुरातन व्यवस्था के हिमायतियों को नष्ट करना चाहते हैं।

9 अराजकतावादियों का यह कहना असत्य है कि समाज का विकास अराजकतावाद की दिशा में हो रहा है। कल्याणकारी राज्य के विचार के साथ आज तो राज्य का कार्यक्षेत्र अधिकाधिक सुविस्तृत होता जा रहा है।

10 अराजकतावादी राज्य की तुलना में अपनी शक्ति अधिक की परबह नहीं करते और न ही वे अपने साधनों के बारे में एकमत हैं। राज्य की विपुल शक्ति के मुकाबले अराजकतावादी क्रान्ति की सफलता कल्पना-लोक की उड़ानें हैं। कुछ

विध्वंसकारी भराजकतावादियों ने अमेरिका में हिंसात्मक विद्रोह की चेष्टा की थी लेकिन राज्य ने एक ही चोट में मामला निपटा दिया । इस एक ही घटना ने क्रान्तिवादी भराजकतावाद की सैद्धान्तिक चर्चा को भी मृतप्राय बना दिया ।

11. अन्त में, समस्त वस्तुओं में स्वतन्त्र भागीदार होने का भराजकतावादी सिद्धान्त भी काल्पनिक है । समाज में शालसियों और निष्क्रिय व्यक्तियों की उपस्थिति इसे व्यवहारिक बना देगी । पुनश्च, आवश्यक सामग्री के आवश्यकतानुसार वितरण की प्रणाली के लिए कुशल और शक्तिशाली राज्य की आवश्यकता है जबकि भराजकतावादी समाज में स्वार्थी और महत्वाकांक्षी व्यक्तियों को अपने कमजोर भाइयों का शोषण करने से रोकने के लिए कोई केन्द्रीय शक्ति नहीं होगी । अतः ऐसे समाज में इस प्रणाली के सफल होने की कोई सम्भावना नहीं ।

भराजकतावादी दर्शन में सार इतना ही है कि इसने राज्य और समाज सम्बन्धी बुराइयों का पर्दाफाश किया है तथा व्यक्ति को नैतिक रूप से उन्नत प्राणी माना है तथा इस वास्तविकता को प्रकट किया है कि जन्म से मनुष्य दुर्गुणी नहीं होता बल्कि सामाजिक परिस्थितियों उसे दुर्बलताओं का शिकार बना देती हैं । भराजकतावाद का महत्त्व इस बात में भी है कि इसने राज्य की प्रति महत्ता का खण्डन कर आत्म-निर्भरता और सहयोग की भावना को उन्नति का मूलमन्त्र बतलाया है । इसने राजनीतिक जीवन के बदले हुए गन्तीकरण का ठीक ही विरोध किया है और पूँजीवाद के दोषों को उजागर किया है । शासन और समाज के बुद्धिजीवियों को भराजकतावादी दर्शन से रचनात्मक प्रेरणा लेकर प्रशासनिक और सामाजिक बुराइयों के निराकरण में अधिकाधिक सक्रिय होना चाहिए ।

हमने फेबियनवाद, पुनर्विचारवाद या पुनर्संशोधनवाद और समष्टिवाद के रूप में विकासवादी समाजवाद (Progressive Socialism) का अध्ययन किया है। हम देख चुके हैं कि विकासवादी समाजवाद राज्य को समाज-परिवर्तन के आवश्यक साधन के रूप में स्वीकार करते हुए लोकतान्त्रिक व्यवस्था की व्यावहारिकता पर जोर देते हैं। यद्यपि ये लोग मार्क्स से प्रभावित हैं और पूँजीवादी व्यवस्था की कटु आलोचना करते हैं, तथापि राज्य की संपादेयता को अस्वीकार नहीं करते और समाज-परिवर्तन की प्रक्रिया में राज्य की महत्वपूर्ण भूमिका स्वीकार करते हैं। लोकतन्त्र ने इन्हें पूरी ग्राह्यता नहीं है तथापि ये लोकतन्त्र की भरसना भी नहीं करते—मार्क्सवादियों की भाँति लोकतन्त्र को न तो पूरी तरह ठुकराते ही हैं और न ही राज्य को किसी वर्ग विशेष की वस्तु मानते हैं। विकासवादी समाजवादियों के इसी प्रकार के विचारों से मिलती-जुलती किन्तु पृथक् एक अन्य विचारधारा है जिसे लोकतान्त्रिक समाजवाद (Democratic Socialism) की संज्ञा दी जाती है। दोनों में समानता के अनेक बिन्दु हैं तथापि दोनों एक नहीं हैं। मुख्य अन्तर यह है कि जहाँ विकासवादी समाजवाद लोकतन्त्र और राज्य को समाज-परिवर्तन की प्रक्रिया में केवल एक भूमिका मानता है और समाजवाद के विकासवादी स्वरूप को स्वीकार करता है, वहाँ लोकतान्त्रिक समाजवाद में लोकतन्त्र और समाजवाद—ये दोनों अवधारणाएँ एक दूसरे से घनिष्ठ रूप में सम्बद्ध हो गई हैं। लोकतान्त्रिक समाजवादियों का लोकतान्त्रिक साधनों में पूरा विश्वास है, ये सांविधानिक और शान्तिपूर्ण साधनों द्वारा ही प्राथमिक विषयताओं और असमानताओं को दूर करना चाहते हैं। विध्वनता और शोषण को मिटाने के लिए वे क्रान्ति का उपदेश नहीं देते, बल्कि यह अनुभव और जनजागृति द्वारा कार्य करना चाहते हैं। लोकतान्त्रिक समाजवादी निजी सम्पत्ति का उन्मूलन नहीं चाहते, बल्कि चाहते हैं कि निजी सम्पत्ति के उन तत्त्वों को दूर कर दिया जाए जिनसे समाज में शोषण अन्याय और अत्याचार को प्रोत्साहन मिलता है। ये लोग उन उद्योगों पर सार्वजनिक स्वामित्व की स्थापना चाहते हैं जो

अर्थव्यवस्था को कायम रखने के लिए आवश्यक हो। लोकतान्त्रिक समाजवादियों के लिए व्यक्ति और समाज में कही विरोध नहीं है। व्यक्ति का विकास केवल समाज में ही सम्भव है तथा राज्य समाज का प्रतिनिधि होने के कारण व्यक्ति के विकास में महत्वपूर्ण योग देता है। सारांशतः लोकतान्त्रिक समाजवाद लोकतान्त्रिक तरीके द्वारा समाजवाद लाना चाहता है और पूरी तरह लोकतान्त्रिक साधनों के बल पर ही स्वतन्त्रता और समानता की रक्षा करना चाहता है।

लोकतान्त्रिक समाजवाद जैसी उदार और व्यापक अवधारणा को किसी निश्चित पारिभाषिक संभावना में बाँधना सम्भव नहीं है। पीटर एच मेर्केल (Peter H Merkel) का कथन है कि "इसका एक सुपरिभाषित विचार-समूह (A Well Defined Body of Thought) के रूप में होना तो दूर रहा, यह विभिन्न विचारों और राजनीतिक शक्तियों के योगदान का गूँथल सा (Bundle of Contributions) प्रतीत होता है। सम्भवतः कोई भी समाजवादी एक ही साथ इन विचारों और विद्वानों का तार्किक अथवा विवेकपूर्ण ढंग से निर्वाह नहीं कर सकता।"¹ लाइमन टावर सार्जेंट (Lyman Tower Sargeant) ने इन शब्दों में लोकतान्त्रिक समाजवाद के मूल तत्त्वों को व्यक्त करने का सराहनीय प्रयत्न किया है—

"लोकतान्त्रिक विधि से निर्वाचित सरकार द्वारा अधिकांश सम्पत्ति बड़े उद्योगों, उपयोगिताओं और परिवहन आदि पर सार्वजनिक स्वामित्व, निजी सम्पत्ति के सचय पर सीमाएँ तथा सम्पूर्ण अर्थव्यवस्था का सरकारी नियमन।"²

सार्जेंट की इस परिभाषा से लोकतान्त्रिक समाजवाद के निम्नलिखित मुख्य लक्षण स्पष्ट होते हैं—

- (1) समाज की अधिकांश सम्पत्ति पर सरकार का नियन्त्रण,
- (2) सरकार का लोकतान्त्रिक विधि से निर्वाचन,
- (3) निजी सम्पत्ति का परिसीमन,
- (4) सार रूप में, समाज की अर्थव्यवस्था का सरकार द्वारा नियमन।

लोकतान्त्रिक समाजवाद किसी दंग विशेष के स्थान पर समूचे समाज के चिन्तन पर बल देता है और समाज-परिवर्तन के लिए लोकतन्त्र के बंधानिक तथा ग्राह्य भाग का अनुसरण करता है।

लोकतान्त्रिक समाजवाद-ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में (Democratic Socialism in the Historical Perspective)

लोकतान्त्रिक समाजवाद का कोई निश्चित दशन नहीं है। इसका विकास विभिन्न देश-कालों में विभिन्न परिस्थितियों के सन्दर्भ में हुआ है। कोई भी समाजवादी विचारधारा, जिसमें लोकतन्त्र को साध्य और साधन दोनों ही रूपों में स्वीकार किया जाए, लोकतान्त्रिक समाजवाद है। 19वीं शताब्दी के प्रारम्भ तक

1 Peter H Merkel Political Continuity and Change p 139

2 Sargeant Lyman Contemporary Political Ideologies, ■ 98

2 यह विचारधारा साम्यवाद और फासीवाद जैसी सर्वाधिकारवादी विचारधाराओं के विरुद्ध एक प्रतिक्रिया है। साम्यवाद और फासीवाद में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का कोई मूल्य नहीं है, इसमें व्यक्ति राज्य रूपी मशीन का एक यन्त्रमान बन जाता है। सिडनी ह्यूक के शब्दों में, “घाज जब लोकतन्त्र को सर्वाधिकारवाद और युद्ध की चुनौतियों का सामना करना पड़ रहा है तो समाजवादी लक्ष्यों को प्राप्त करने के लिए एक देश की आर्थिक संरचना के स्थान पर राजनीतिक संरचना का महत्व अधिक है।”

3 साम्यवाद में क्रान्ति और हिंसा का महत्व है, किन्तु जो विचारक साधन तथा साध्य की एकरूपता में विश्वास करते हैं उनका कहना है कि बुरे साधनों से किसी अच्छे उद्देश्य को प्राप्त नहीं किया जा सकता। समाजवाद की प्राप्ति के लिए सांविधानिक और लोकतान्त्रिक उपायों का आश्रय लिया जाना चाहिए। हिंसा और क्रान्ति का उपदेश देने वाले अमानवीय सिद्धान्तों के पीछे दौटना अनुचित है।

4 लास्की आदि का मत है कि समाजवाद की प्राप्ति के लिए क्रान्तिकारी साधनों की तुलना में लोकतान्त्रिक मार्ग इसलिए श्रेष्ठतर है कि क्रान्ति का परिणाम निश्चित नहीं होते। हो सकता है कि क्रान्ति के द्वारा पूंजीवादी व्यवस्था के स्थान पर जो प्रभु व्यवस्था कायम हो वह आशानुकूल समाजवादी व्यवस्था न हो।

5 क्रान्ति और हिंसा को प्रोत्साहन देना मानव स्वभाव को मसत दिशा प्रदान करना है। जो अधिक क्रान्ति और हिंसा द्वारा पूंजीवाद को समाप्त करेंगे वे क्रान्ति के बाद अपने हिंसात्मक स्वभाव को नहीं छोड़ सकेंगे और फलस्वरूप राज्य में व्यवस्था और शान्ति की स्थापना एक विकट समस्या बन जाएगी अतः उचित है कि जो परिवर्तन लाया जाए वह लोकतान्त्रिक साधनों द्वारा लाया जाए।

6 लोकतान्त्रिक समाजवाद श्रेष्ठतर है, क्योंकि यह व्यक्ति की स्वतन्त्रता, समानता और बंधुत्व के मूल्यों को सम्मान देता है। ये मूल्य इतने महान् हैं और मानव-जीवन के लिए इतने आवश्यक हैं कि इनका रोटी, कपड़ा और मकान की मूल आवश्यकताओं से कहीं अधिक महत्व है।

7 लोकतान्त्रिक समाजवाद की प्रक्रिया धीमी अवश्य है, लेकिन निश्चित रूप से शुभ परिणामों की जननी है।

लोकतान्त्रिक समाजवाद का विकास उन देशों में हुआ जहाँ पूंजीवादी व्यवस्था से लोग तंग आ चुके थे, किन्तु उसे हटाने के लिए हिंसात्मक साधनों का आश्रय लेना उचित नहीं समझते थे। इंग्लैंड और अमेरिका के उदारवादी चरित्र में क्रान्तिकारी साधनों का मेल नहीं बैठ सकता था और एशिया महाद्वीप के कुछ देशों में भी वहाँ के आर्थिक और नैतिक वातावरण के कारण क्रान्तिकारी समाजवादी विचारधारा नहीं पनप सकी। भारत जैसे एशियायी देश ने लोकतान्त्रिक तरीके से ही समाजवाद की स्थापना के मार्ग का अनुसरण किया है। इस विचारधारा को इसकी वृत्तिपथ मुख्य विशेषताओं के आधार पर अधिक प्रच्छदी तरह समझा जा सकेगा—

1. लोकतान्त्रिक समाजवाद सर्वाधिकारवादी राज्य का विरोधी है। यह एक दलीय प्रथवा निरकुशतावादी राज्य का अर्थात् साम्यवादी, फासिस्टवादी या अन्य इसी प्रकार के प्रधिनायकवादी राज्य का बिल्कुल समर्थन नहीं करता। लोकतान्त्रिक समाजवादियों के लिए साम्यवाद 'नवीन साम्राज्यवाद का यन्त्र' है। समस्याओं के प्रति राष्ट्रीय दृष्टिकोण का पोषण करते हुए भी लोकतान्त्रिक समाजवादी 'रूसी साम्यवाद के विरोध में एकमत हैं'।

2. लोकतान्त्रिक समाजवाद पूँजीवादी व्यदस्था को धन्यायपूर्ण मानता है क्योंकि यह प्राथिक विषमता को बढ़ाने वाली है जिसमें धनी अधिक धनी और गरीब अधिक गरीब हो जाते हैं। पूँजीवाद से बेरोजगारी का प्रसार होता है और अधिक की दशा अधिकाधिक शोचनीय बनती जाती है। उत्पादन व्यक्तिगत लाभ के लिए होते हैं, अतः उत्पादन, विनिमय और वितरण में अनैतिकता उत्पन्न होती है। पूँजीवाद इसलिए भी हेय है कि यह साम्राज्यवाद का रूप धारण कर युद्धों को जन्म देता है।

3. पूँजीवाद का विरोध होते हुए भी यह निजी सम्पत्ति का विरोधी नहीं है। यह सम्पत्ति का नियन्त्रण और नियमन चाहता है। निजी सम्पत्ति का विलोप नहीं। निजी सम्पत्ति निजी वस्तुओं, घरों, छोटे-छोटे उद्योगों के रूप में कायम रहेगी। कतिपय परिस्थितियों में, राष्ट्रीय आवश्यकता के अनुसार, बड़े बड़े उद्योग भी निजी क्षेत्र में सम्मिलित किए जा सकते हैं। लोकतान्त्रिक समाजवाद वास्तव में निजी सम्पत्ति को नहीं बल्कि बड़ी-बड़ी प्रायों को समाप्त करना चाहता है। यह क्रियाहीन सम्पत्ति की सम्प्रभुता (Sovereignty of Functionless Property) तो मिटाने के पक्ष में है ताकि समाज में शोषण और भ्रष्टाचार को बढ़ावा न मिले। सार रूप में यह सम्पत्ति के प्रसारार्थक रूप को नष्ट करना चाहता है।

4. लोकतान्त्रिक समाजवाद प्राथिक सत्ता के विकेंद्रीकरण (Decentralization of Economic Power) के पक्ष में है, पर इसका यह अर्थ नहीं कि यह उत्पादन के सभी साधनों पर सार्वजनिक स्वामित्व का समर्थन करता है। लोकतान्त्रिक समाजवादी चाहते हैं कि कोयला, लोहा, इस्पात, सीमेन्ट, विद्युत्, यातायात, जल, प्रादि उद्योगों और सेवाओं को तथा ऐसे उद्योगों को जिनमें एकाधिकार की प्रवृत्ति व्याप्त हो सार्वजनिक क्षेत्र में रखा जाए। आवश्यकतानुसार अन्य उद्योगों का भी नियमन किया जाए। यदि जरूरी हो तो किसी एक क्षेत्र में एक या अनेक उद्योगों पर सार्वजनिक स्वामित्व स्थापित कर अन्य उद्योगों को स्वतन्त्र छोड़ दिया जाए। लोकतान्त्रिक समाजवाद के अनुसार उद्योगों पर सार्वजनिक स्वामित्व को न्यूनाधिकता देश-विदेश के प्राथिक व सामाजिक ढाँचे पर निर्भर करती है।

5. लोकतान्त्रिक समाजवाद राष्ट्रीयकरण नहीं बल्कि समायोजकता चाहता है। राष्ट्रीयकरण से न तो अधिक के दृष्टिकोण में रचनात्मक परिवर्तन प्राप्ति होता है और न कुशलता तथा उत्तरदायित्व की समस्याओं का ही समाधान हो पाता है। राष्ट्रीयकरण से तो 'राज्यवाद' (Statism) तथा नौकरशाहीवाद (Bureaucratization) को प्रोत्साहन मिलता है। (1945-50 ब्रिटिश अधिक दल ने अपने घोषन-काल

मे विभिन्न उद्योगों का राष्ट्रीयकरण किया था, लेकिन अब यह अधिक राष्ट्रीयकरण के पक्ष में नहीं है। राष्ट्रीयकरण के अनुभव से लोकतान्त्रिक समाजवादियों में यह धारणा बल पकड़ने लगी है कि उद्योगों पर प्रत्यक्ष सार्वजनिक स्वामित्व के स्थान पर सामाजिक नियन्त्रण और निरुध्दता को प्राथमिकता देना अधिक उपयुक्त है।

6 लोकतान्त्रिक समाजवाद के लिए प्रत्येक उद्योग एक सेवा है। दूसरे शब्दों में उद्योग मूलतः लाभ की प्राप्ति के लिए नहीं बल्कि किसी सामाजिक सेवा की पूर्ति के लिए होता है। प्रॉ. एच टॉनी के शब्दों में—“उद्योग इससे अधिक कुछ नहीं है कि यह विभिन्न स्तरों पर प्रतिबद्धता और सहयोग के लिए एकत्र ऐसे लोगों का समूह है जो समाज को आवश्यक सेवा प्रदान कर अपने जीविकोपार्जन का साधन प्राप्त करते हैं।”¹

7 लोकतान्त्रिक समाजवाद उद्योगों में प्रजातन्त्र (Democracy in Industries) का पोषक है। इसकी मान्यता है कि उत्पादन और वितरण में जब तक लोकतान्त्रिक सिद्धान्तों को नहीं अपनाया जाएगा तब तक पूरी तरह प्रजातन्त्र नहीं जा सकता। उद्योगों के प्रबन्ध में मालिकों, श्रमिकों और शासन तीनों को प्रतिनिधित्व मिलना चाहिए। टॉनी का तो यहाँ तक कहना है कि श्रमिकों से इस बारे में भी विचार-विमर्श करना चाहिए कि घाटे के उद्योगों को बन्द कर दिया जाए या नहीं, कि नई मशीनों और तकनीकों का प्रयोग किया जाए, यदि श्रमिकों में तकनीकी ज्ञान की कमी और उद्योगों के प्रबन्ध में सहभागिता की योग्यता का प्रभाव जैसे तर्क निरर्थक हैं।

8. लोकतान्त्रिक समाजवादियों का लोकतान्त्रिक सिद्धान्तों में, व्यक्ति की स्वतन्त्रता में तथा समानता के संरक्षण में घट्ट विश्वास है। ये लोग निर्वाचन, संसद और बहुमत दल की सरकार में तथा विरोधी दलों का गला घोटने के स्थान पर दलों के साथ समझौता तथा सांविधानिक और शान्तिपूर्ण साधनों द्वारा परिवर्तन लाने में विश्वास करते हैं। इवान एफ एम. डर्बिन के अनुसार, “लोकतान्त्रिक प्रणाली समाजवाद का अन्तर्निहित अंग है, इसे उससे पृथक् नहीं किया जा सकता।”² लोकतान्त्रिक समाजवाद ऐसा वातावरण चाहता है जिसमें व्यक्ति स्वतन्त्रतापूर्वक जीवन-यापन और अपने विचारों को व्यक्त कर सके। अन्तर्राष्ट्रीय समाजवाद के फ्रैंकफर्ट-सम्मेलन की घोषणा में स्पष्ट शब्दों में कहा गया है—“स्वतन्त्रता के बिना वास्तविक समाजवाद नहीं हो सकता। लोकतन्त्र के माध्यम से ही समाजवाद की प्राप्ति सम्भव है।”³ स्वतन्त्रता की भाँति ही यह समानता के सिद्धान्त का भी पोषक है, लेकिन पूर्ण प्रथवा निरपेक्ष समानता का नहीं क्योंकि ऐसी समानता न तो सम्भव है और न ही कुशलता तथा उत्पादन को प्रोत्साहन देने वाली। लोकतान्त्रिक समाजवादी जब समानता की बात करते हैं तो उनका मुख्य माध्यम सम्पत्ति की बराबर वितरण को समाप्त करना होता है ताकि किसी प्रकार का शोषण न हो

1 R. H. Tawney : The Acquisitive Society, quoted by Ebenstein : Ibid, p 592

2 Evan F. M. Durbin : The Politics of Democratic Socialism, p. 235.

3 Joseph S Rousek : Contemporary Political Ideologies, p. 116.

सके। लोकतान्त्रिक समाजवाद सामाजिक न्याय पर बल देता है और भारत भी इसी उद्देश्य की प्राप्ति के लिए प्रयत्नशील है।

9 लोकतान्त्रिक समाजवाद अर्थव्यवस्था पर लोकतान्त्रिक नियन्त्रण (Democratic Control over Economy) चाहता है। इसकी मान्यता है कि जब साधारण लोगों में 'राजनीतिक निरुण्य' में भाग लेने की योग्यता है तो उनकी 'आर्थिक निरुण्य' में भाग लेने की योग्यता पर सन्देह करना उपयुक्त नहीं है। वर्तमान लोकतान्त्रिक पूँजीवादी व्यवस्था में साधारण व्यक्ति को 'आर्थिक निरुण्य' में भाग लेने से वंचित रखा जाता है और यह अधिकार इन्ते-मिने पूँजीपतियों में ही रहता है। लोकतान्त्रिक समाजवादियों का कहना है कि यह अधिकार मतदाताओं (जन-साधारण) को मिलना चाहिए ताकि वे अपनी निर्वाचित सरकार द्वारा अपने आर्थिक भविष्य पर नियन्त्रण रख सकें। संसद को ही यह वास्तविक शक्ति होनी चाहिए कि वह आर्थिक निरुण्यों को नियन्त्रित कर सके। संसद को ही यह निर्णय लेना चाहिए कि किन उद्योगों को सार्वजनिक स्वामित्व के अधीन तथा किन्हें सार्वजनिक नियन्त्रण तथा नियमन के अधीन रखा जाए। सारांशतः अर्थव्यवस्था का निर्धारण जनता द्वारा निर्वाचित प्रतिनिधियों द्वारा होना चाहिए।

10 लोकतान्त्रिक समाजवाद केवल अर्थव्यवस्था पर लोकतान्त्रिक नियन्त्रण ही नहीं चाहता बल्कि आर्थिक सुरक्षा (Economic Security) का आश्वासन भी देता है। इसकी मान्यता है कि समाजवाद लोकतन्त्र का विकल्प ही नहीं, उसका पूरक भी है। यदि व्यक्ति को आर्थिक सुरक्षा प्राप्त नहीं है तो राजनीतिक स्वतन्त्रता का उसके लिए क्या मूल्य रह जाता है? सच की ये शब्दों में, 'आर्थिक सुरक्षा के अभाव में स्वतन्त्रता व्यर्थ है।' पुनश्च, "जिस समाज में आर्थिक धाँस असमान रूप से वितरित होती है, वही स्वतन्त्रता की उपेक्षा होती है।" लोकतान्त्रिक समाजवाद चाहता है कि विस्तृत लोक-कल्याणकारी योजनाएँ क्रियान्वित की जाएँ जिनका उद्देश्य लोगों को आर्थिक सुरक्षा प्रदान करना हो। ऐसा समाज लोकतान्त्रिक समाजवाद की धारणा के अनुकूल है जहाँ पूर्ण रोजगार और उच्चतर उत्पादन की व्यवस्था हो, अच्छे वेतन मिलें, उन्नत जीवन स्तर हो, धन तथा सम्पत्ति का उचित वितरण हो, सामाजिक सुरक्षा सुनिश्चित हो, शूद्र-निर्माण, बुढ़ावस्था पेंशन, जीवन बीमा आदि का समुचित प्रबंध हो।

11 लोकतान्त्रिक समाजवाद नियोजन में विश्वास करता है क्योंकि नियोजन से प्राकृतिक और मानवीय साधनों के प्रपञ्च पर रोक लगाई जा सकती है, अस्वस्थ स्पर्धा को समाप्त किया जा सकता है और कार्यों का दोहराव रोका जा सकता है।

12 यह विचारधारा धर्म विरोधी नहीं है। साम्यवाद की भाँति इसमें धर्म और नैतिकता को पूँजीपतियों का षड्यन्त्र नहीं माना जाता। लोकतान्त्रिक समाजवाद धर्म तथा नैतिकता से प्रेरित होकर ही साधनों की पवित्रता में विश्वास करता है।

13. लोकतान्त्रिक समाजवाद लोक-कल्याणकारी राज्य (Welfare State) की स्थापना का पोषक है, सहमति से क्रान्ति लाना चाहता है और प्रतिद्वन्द्वता के स्थान पर सहयोग पर बल देता है। इसकी मान्यता है कि वास्तविक समस्याओं के प्रति सामाजिक चेतना उत्पन्न कर परिवर्तन लाए जाने चाहिए।

14 इस विचारधारा में पारिश्रमिक का आधार कार्य है अर्थात् यह सम्पत्ति के आधार पर किसी व्यक्ति को लाभ की उपसन्धि नहीं करना चाहता बल्कि सेवा प्रयत्न कार्य को ही आय का आधार मानता है। अरर एच. टॉनी के अनुसार क्रियाहीन सम्पत्ति बंध सम्पत्ति की सबसे बड़ी धनु है। टॉनी सम्पत्ति को जप्त करने के पक्ष में नहीं है, बल्कि इसका नियमन चाहता है तथा कार्य के आधार पर मुद्रावजा देने के पक्ष में है। टॉनी के ही शब्दों में, "कोई भी व्यक्ति तब तक किसी मुद्रावजे का अधिकारी नहीं हो सकता जब तक वह समाज की सेवा नहीं करता।"

जुलाई, 1951 में जर्मनी में फ्रैंकफर्ट नामक स्थान पर समाजवादी अन्तर्राष्ट्रीय (The Socialist International) का जो प्रथम सम्मेलन हुआ उसमें लोकतान्त्रिक समाजवाद के उद्देश्यों और कार्यों (Aims and Tasks of Democratic Socialism) के बारे में एक घोषणा प्रकाशित की गई। इस घोषणा में, जो कि लोकतन्त्र, स्वतन्त्रता और समाजवाद का सम्मिलित रूप है, लोकतान्त्रिक समाजवाद के निम्नलिखित उद्देश्यों और कार्यों पर बल दिया गया—

- 1 लोकतान्त्रिक समाजवाद और सर्वाधिकारवाद में कोई सघति नहीं है।
- 2 साम्यवाद नवीन साम्राज्यवाद का यन्त्र है।
- 3 स्वतन्त्रता के अभाव में समाजवाद सम्भव नहीं है अर्थात् लोकतन्त्र के माध्यम से ही समाजवाद की प्राप्ति सम्भव है।
- 4 संगठित मजदूरों में बन्धुत्व जैसे सम्बन्ध विकसित होने चाहिए।
- 5 सार्वजनिक स्वामित्व के साथ-साथ निजी स्वामित्व का अस्तित्व कायम रखने की अर्थात् मिश्रित अर्थव्यवस्था की स्थापना की ओर अग्रसर होना चाहिए। अर्थव्यवस्था का नियम और आर्थिक सत्ता का विकेन्द्रीकरण किया जाना चाहिए। यह आवश्यक है कि सम्पत्ति और आय का उचित वितरण हो।

6. लोक-कल्याणकारी कार्यों का विस्तार होना चाहिए अर्थात् पूर्ण रोजगार की स्थिति को बनाए रखने, उच्चतर उत्पादन करने, उद्योगों को समाज के प्रति उत्तरदायी बनाए रखने, सामाजिक सुरक्षा की व्यवस्था करने, स्वास्थ्य, शिक्षा, शिक्षा आदि सेवाओं का विकास करने की ओर उन्मुख होना चाहिए।

7 मुख्य ध्येय मानवतावाद का विकास होना चाहिए।

इस प्रकार लोकतान्त्रिक समाजवाद वस्तुतः 'मानवतावाद' (Humanism) है—एक ऐसा वाद जो व्यक्ति के महत्त्व और कल्याण का पोषक है, जो व्यक्ति को आर्थिक और सामाजिक सुरक्षा प्रदान करना चाहता है, जो व्यक्ति की राजनीतिक और सांस्कृतिक स्वतन्त्रता का पक्षधर है। इसे हम एक ऐसे अन्तर्राष्ट्रीय मानदोलन की सला दे सकते हैं जो "मार्ग की एकरूपता की माँग नहीं करता, बल्कि सामाजिक न्याय, कल्याणकारी जीवन, स्वतन्त्रता और विश्व शान्ति की माँग करता है।"

सोक्रान्त्रिक समाजवाद के प्रमुख विचारक (Main Thinkers of Democratic Socialism)

सोक्रान्त्रिक समाजवाद के विचारकों में अंग्रेज भी हैं और जर्मन भी, ऑस्ट्रियन भी हैं और अमेरिकी भी तथा भारतीय भी ।

प्रॉ. एच. टॉनी (R. H. Tawney)

ब्रिटिश विचारक प्रॉ. एच. टॉनी की पुस्तक 'The Acquisitive Society 1921' ब्रिटिश समाजवादी विचारधारा का 'महान योर्व-ग्रन्थ' (Great Classic) समझी जाती है जिसमें टॉनी ने क्रियाहीन सम्पत्ति (Functionless Property) के दोषों पर प्रकाश डाला है । टॉनी के अनुसार वह सम्पत्ति क्रियाहीन सम्पत्ति है जो बिना किसी क्रिया प्रपञ्च सेवा के प्रायः लाभ एवं सत्ता उत्पन्न करती है ।¹ टॉनी ने इस सम्पत्ति को 'सीमित सम्प्रभुता' (Limited Sovereignty) की सजा दी है क्योंकि यह केवल अधिकारों को जन्म देती है, कर्तव्यों को नहीं । इसमें उत्तरदायित्व का तत्त्व निहित नहीं है, यतः यह घासानी से प्रत्याचारों प्रपञ्च निरकुश बन जाती है । ऐसी क्रियाहीन सम्पत्ति वंश सम्प्रभुता की सबसे बड़ी शत्रु है और ऐसी सम्पत्ति का संपूर्ण पूँजीवादी व्यवस्था के कारण होता है ।

टॉनी ने क्रियाहीन सम्पत्ति का विरोध किया है, छोटी निजी सम्पत्ति का नहीं । सम्पत्ति जब सीमित या बहुत थोड़ी मात्रा में होती है तो वह उपयोगी और प्रायः निर्दोष होती है, किन्तु जब वह अधिक मात्रा में हो जाती है तो हानिकारक और अनुत्तरदायी बन जाती है । "एक बड़े निगम (A Large Corporation) के विरुद्ध मुख्य प्राप्ति यही है कि वह औद्योगिक निरकुशवाद को उत्पन्न तथा अनेक परिस्थितियों में आवश्यक बना देता है ।"

टॉनी के अनुसार क्रियाहीन सम्पत्ति इसलिए पराधीन है क्योंकि इसके आधार पर थोड़े से लोग समाज तथा शासन पर छा जाते हैं । यह सम्पत्ति न केवल असमानता उत्पन्न करती है बल्कि बौद्धिक और कुशलता के क्षेत्र में भी अपना कुप्रभाव डालती है । ऐसी पूँजी औद्योगिक कुशलता को कुच्छिन्न कर देती है क्योंकि यह उद्योग में प्रालम्ब को बढ़ावा देती है । चाहे उत्पादक हो या प्रबन्धक—सभी की कुशलता पर इसका कुप्रभाव पड़ता है । 'क्रियाहीन सम्पत्ति परजीवी' (Parasite) के समान है जो उम्र मग को भी समाप्त कर देती है जिसने उसे उत्पन्न किया है ।

टॉनी के अनुसार क्रियाहीन सम्पत्ति तथा इसके कुप्रभावों से मुक्त होने के लिए आवश्यक है कि औद्योगिक हित सामाजिक हितों के रूप में संघटित किए जाएँ । उद्योगों की निरकुशता पर प्रतिबन्ध लगाया जाए और उनका उद्देश्य लाभ प्रशिक्षित करने में ध्यान पर सामाजिक सेवा हो । उद्योगों को समाज के प्रति उत्तरदायी बनाया जाए ।

क्लेमेंट एटली (Clement Attlee)

क्लेमेंट एटली सोक्रान्त्रिक समाजवाद के उन विचारकों में था जिसने

1. Quoted in Eisenstein Ibid., p. 562.

इंग्लैंड के प्रधान मन्त्री पद को भी सुशोभित किया था। अपनी पुस्तक 'The Labour Party in Perspective 1937' में क्लेमेण्ट एटली ने एक विशेष बात यह कही है कि धर्म ने समाजवादी आन्दोलन के विकास में योग दिया है। एटली के अनुसार इंग्लैंड 'बाइबिल' के पाठको का राष्ट्र रहा है और यह धर्म-ग्रन्थ ऐसे क्रान्तिकारी विचारों से परिपूर्ण है जो व्यक्ति को भ्रमानवीय दशाओं के विरुद्ध विद्रोह के लिए प्रेरित करते हैं। एटली का मत है कि समाजवादी आन्दोलनों के संचालन में धर्म के प्रभाव का स्थान सबसे ऊपर है। समाजवादी मंच से बाइबल के प्रमुख पाठों का प्रचार किया जाता है। एटली की दृष्टि में लोकतन्त्र और समाजवाद में कोई विरोध नहीं है, दोनों के क्रियान्वयन में कहीं असंगति नहीं है। ससदीय व्यवस्था के माध्यम से धार्मिक और सामाजिक परिवर्तन लाए जा सकते हैं और इंग्लैंड में इसका सफल परीक्षण होया। एटली ने कहा कि इंग्लैंड का चरित्र ही ऐसा है कि वह फासावादी और साम्यवादी विक्त्यों को स्वीकार नहीं कर सकता। ब्रिटिश प्रणाली स्वतन्त्रता और सहनशीलता की पोषक है तथा समयानुकूल सामाजिक और धार्मिक ढांचे में परिवर्तन लाने में सक्षम है। ब्रिटिश पद्धति की यह विशेषता है कि इसमें पूँजीवाद के धार्मिक तत्त्वों को धार्मिक साधनों से दूर करने का प्रयत्न किया जाता है।

इवान एफ एम डर्बिन (Evan F M Durbin) ,

अपने प्रामाणिक ग्रन्थ 'The Politics of Democratic Socialism, 1940' में इवान डर्बिन ने लोकतान्त्रिक समाजवाद के मूल मुद्दों को उठाया है। डर्बिन ने मार्क्सवाद के सर्वाधिकारवादी सिद्धान्त को ठुकरा कर लोकतान्त्रिक प्रणाली पर बल दिया है, हर दशा में मतदानाधी के निर्वाचनाधिकार का समर्थन किया है और सरकार को उत्तरदायी बनाए रखने तथा विरोधियों के प्रति सहनशीलता की नीति अपनाने का आग्रह किया है। डर्बिन का पूर्ण विश्वास है कि इंग्लैंड में यह क्षमता है कि वह लोकतान्त्रिक ढंग से अपनी धार्मिक समस्याओं को सुलझा ले।

फ्रांसिस विलियम (Francis William)

फ्रांसिस विलियम ने अपनी पुस्तक 'The Moral Case for Socialism 1949' में समाजवाद के नैतिक पक्ष की विस्तृत व्याख्या की है। समाजवाद को प्रायः भौतिक पक्ष से ही जोड़ा जाता रहा है, किन्तु विलियम ने इसके नैतिक पक्ष पर बल देते हुए कहा है कि आदर्शों और आशाओं से ओतप्रोत मानव एक नैतिक प्राणी है। विलियम के अनुसार समाजवाद का उद्देश्य ही इस विश्वास में सन्निहित है कि व्यक्ति भौतिक नहीं, एक नैतिक प्राणी है। केवल भौतिक विचारों से ही नहीं, बल्कि व्यक्ति आदर्शों और आशाओं से भी प्रभावित और क्रियाशील होता है। पूँजीवाद इस दृष्टि से व्यक्ति की प्रकृति का निराशावादी दृष्टिकोण अपनाए हुए है कि वह (व्यक्ति) केवल लाभ या दण्ड द्वारा ही क्रियाशील होता है। साम्यवाद का दृष्टिकोण भी निराशावाद है क्योंकि उसका साधन हिंसा, भय और आतंक जैसे भ्रमानवीय तत्त्व हैं। विलियम के अनुसार केवल लोकतान्त्रिक समाजवाद ही व्यक्ति की प्रकृति के

प्राजावादी दृष्टिकोण का प्रतीक है क्योंकि इसमें 'सहयोग' और 'भ्रातृत्व' के मूल्य निहित हैं।

हेरॉल्ड जे लास्की (Harold J Laski)

यह बहुलवादी विचारक समाजवाद का समर्थक था और ग्रन्थायपूर्ण पूंजीवादी व्यवस्था को मिटाना चाहता था। लास्की का मौलिक विश्वास व्यक्ति की स्वतन्त्रता में था तथा उसकी साम्यवादी समाज की सघातमक प्रकृति में थी। लास्की ने सदैव राज्य की शक्ति के लोकतन्त्रीकरण पर बल दिया और यह मत प्रस्तुत किया कि समाज में विभिन्न समूह होते हैं। इन समूहों को अपने अपने क्षेत्र में स्वतन्त्रता होनी चाहिए और इनको प्रशासन में भाग लेना चाहिए। इनके बिना राज्य दमनकारी बन जाएगा तथा व्यक्ति की स्वतन्त्रता खतरे में पड़ जाएगी। लास्की के ही शब्दों में, "जब तक हम यह न मानें कि विकेंद्रीकरण स्वतन्त्रता का रहस्य है, सरकार 'हम' के स्थान पर 'वे' बन जाएगी तथा पृथक्ता की भावना व्यक्तित्व की पूर्णता के लिए दुर्भाग्यपूर्ण हो जाएगी। फलतः हमें स्मरण रखना चाहिए कि नियोजित लोकतन्त्र व्यस्तित्व नागरिक के विरुद्ध न होकर उसके लिए हितकर है।"

लास्की ने लोकतान्त्रिक समाजवाद में विश्वास व्यक्त करते हुए व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का समर्थन किया और साम्यवादी सर्वहारा वर्ग की तानाशाही को ठुकरा दिया। इस दृष्टि से उनकी कुछ महत्वपूर्ण मान्यताएँ ये हैं—(i) समाज का उद्देश्य राज्य से उच्चतर है, (ii) जब सरकार कोई निर्णय ले तो पृथक्ता और समझौता वार्ता के लिए 'राज्य' समूहों को उनका उचित स्थान प्रदान करे, (iii) स्वयंसेवी मण्डलों के प्रतिनिधि सामान्य हित के राजनीतिक और आर्थिक प्रश्नों पर परामर्श देने के लिए सरकार से साथ रहें, (iv) सरकार के हाथों शक्ति के केन्द्रीकरण को रोकने के लिए कानून बनाने की शक्ति प्रादेशिक और कार्यात्मक सभाओं को सौंपी जानी चाहिए (v) राज्य की तानाशाही के स्थान पर आर्थिक समूहों और व्यावसायिक संघों को राष्ट्र-मण्डल का रूप देना चाहिए जो सरकार के साथ-साथ काम करे।

लास्की ने लोकतान्त्रिक समाजवाद में पूरी आस्था व्यक्त करते हुए व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए राज्य-सत्ता को सीमित करने पर जोर दिया। उनका कहना था कि इस तथ्य के प्रति सदैव सजग रहना है कि मोक्षित संघ की भाँति राज्य की शक्ति कहीं तानाशाही में परिणत न हो जाए।

आर क्रॉसमैन (R Crossman)

क्रॉसमैन ने अपनी पुस्तक 'Socialism and the New Despotism, 1956' में लिखा है कि "चूंकि अत्याचिन्तन के दुरुपयोग को स्वतन्त्र प्रतियोगिता द्वारा रोका नहीं जा सकता, अतः स्वतन्त्रता के विस्तार व प्रजातन्त्र की पूर्णता प्राप्त करने का सबसे एक ही उपाय यह जाता है कि अर्थव्यवस्था को सार्वजनिक नियन्त्रण में रख दिया जाए।" क्रॉसमैन सार्वजनिक स्वामित्व के दोषों से अनभिज्ञ नहीं है तथापि वह अर्थव्यवस्था के सार्वजनिक नियन्त्रण को ही सर्वोत्तम उपाय

मानता है। इसे उत्तरदायी बनाने की दृष्टि से उसका सुझाव है कि संसद और जन-प्रतिनिधियों का सार्वजनिक उद्योगों पर प्रभावशाली नियन्त्रण रहे।

जवाहरलाल नेहरू (Jawaharlal Nehru)

भारत में स्वर्गीय जवाहरलाल नेहरू ने लोकतान्त्रिक समाजवाद की विचारधारा को बल प्रदान किया। उन्होंने कहा कि साम्यवाद और फासीवाद दोनों परिष्कृत की जाएँ हैं और हिंसा तथा असहनशीलता की प्रतीक हैं। मृत, अपने जीवन-मृत्यो और आदर्शों के प्रकाश में भारत इन्हें स्वीकार नहीं कर सकता। भारत के सामने दो मार्ग हैं—एक लेनिन तथा मुसोलिनी का और दूसरा गांधी का। चूंकि लेनिन और मुसोलिनी के तरीकों में भारी हिंसा है, मृत: इन्हें नहीं अपनाया जा सकता। जवाहरलाल नेहरू ने यद्यपि स्पष्ट रूप से किसी सिद्धांत का प्रतिपादन नहीं किया, तथापि उनके भाषणों और कार्यकलापों से उनके लोकतान्त्रिक समाजवाद में विश्वास की पुष्टि होती है। उन्होंने उपयोगिता और व्यावहारिकता की दृष्टि से देश के लिए जो नीतियाँ अपनाईं वे मूलतः लोकतान्त्रिक समाजवाद के अनुकूल थीं और उनके उत्तराधिकारी भी इन नीतियों का अनुसरण कर रहे हैं। नेहरू की विचारधारा के मुख्य तत्त्व ये—(1) धन का समान वितरण होना चाहिए, किन्तु उससे पूर्व उत्पादन बढ़ना आवश्यक है। जब तक वितरित करने के लिए सम्पत्ति नहीं होगी तब तक समान वितरण केवल दुःख और निर्धनता का ही किया जा सकेगा। (2) रक्षा-उत्पादन तथा मूल उद्योगों का राष्ट्रीयकरण होना चाहिए। इन पर राज्य का स्वामित्व और नियन्त्रण रहना चाहिए। (3) जिन क्षेत्रों में निजी उद्यम नहीं पहुँच पाते वहाँ भी राज्य को प्रवृत्त करना चाहिए। (4) मिश्रित अर्थव्यवस्था भारत के लिए उचित है जिसमें निजी उद्यम और सरकारी उद्यम साथ-साथ चल सकते हैं। (5) देश का उत्पादन पर्याप्त रूप से बढ़ जाने पर प्रत्येक व्यक्ति को विकास के लिए समान अवसर देना सुगम होगा और राष्ट्रीय सम्पत्ति का व्यापक वितरण सम्भव होगा। (6) सभी परिवर्तन सरकार द्वारा किए जाने चाहिए और जनता को उससे के माध्यम से विश्वास में लिया जाना चाहिए। नेहरू जीवन-पर्यन्त इन नीतियों को राष्ट्रीय जीवन में उतारने की चेष्टा करते रहे और ए. आम्बेडकर के इस कथन में कोई प्रतिशयोक्ति नहीं है कि “राजनीतिक शब्दावली में नेहरू के लिए यही लोकतान्त्रिक समाजवाद था।” संक्षेप में, इस लोकतान्त्रिक समाजवाद में तीन बातें सम्मिलित हैं—(1) अधिग्रहण की प्रवृत्ति के स्थान पर सहयोग, (2) प्रत्येक के विकास के लिए समान अवसर, एवं (3) इन लक्ष्यों की प्राप्ति के लिए शान्तिपूर्ण तथा वैधानिक उपाय।

भालोचना और मूल्यांकन (Criticism and Evaluation)

1 लोकतान्त्रिक समाजवाद एक आदर्श और जनहितधी विचारधारा है तथापि यह कतिपय गम्भीर भालोचनाओं की शिकार हुई है। कहा जाता है कि यह विचारधारा दो परस्पर विरोधी मान्यताओं को संयुक्त करने का असफल प्रयास है।

लोकतान्त्रिक समाजवाद में न तो लोकतन्त्र ही सुरक्षित रह पाता है और न समाजवाद ही भा पाता है। ई. एम. बर्न्स के अनुसार लोकतान्त्रिक समाजवाद अपने आप में एक विरोधाभास है। जहाँ लोकतन्त्र व्यक्ति के लिए स्वतन्त्रता की माँग करता है और इसे साकार बनाने के लिए स्वतन्त्र राजनीतिक सस्यामों की व्यवस्था करता है, वहीं समाजवाद में राज्य के निरंकुश बनने की सम्भावना रहती है क्योंकि राज्य को व्यापक शक्तियाँ प्राप्त हो जाती हैं। प्राश्चर्य की बात है कि लोकतान्त्रिक समाजवाद में इन दो एकदम विरोधी तत्त्वों की पर्याप्त लोकतन्त्र विरोधी तथा लोकतन्त्र समर्थक तत्त्वों को समुक्त करने का प्रयास किया गया है जो कि व्यवहार में असम्भव है। लोकतन्त्र राज्य की शक्तियों को मर्यादित कर व्यक्ति को अधिकधिक स्वतन्त्रता प्रदान करना चाहता है और इसके लिए भी प्रयत्नशील रहता है कि राज्य किसी बहाने अपनी दमनकारी शक्ति में वृद्धि न कर सके। लोकतन्त्र की भावना यह है कि राज्य की सृजनसूत्रात्मक शक्तियों का ही विकास हो और इसमें भी नागरिकों की स्वयं की भूमिका विशेष महत्त्व है। दूसरे शब्दों में, लोकतन्त्र की माँग है कि राज्य मुख्यतः उन्हीं कार्यों को सम्पादित करे जिन्हें व्यक्ति प्रकृता नहीं कर सकता। राज्य की दमनकारी शक्तियों का लोकतन्त्र में कोई स्थान नहीं है। पर जब हम समाजवाद पर दृष्टिपात करते हैं तो पाते हैं कि इस विचारधारा में यह अन्तर करना बड़ा कठिन है कि राज्य को किस शक्ति को सृजनात्मक और किस को दमनकारी माना जाए। दोनों ही शक्तियाँ एक दूसरे से इतनी घुलमिल आती हैं और राज्य पर इतना अधिक विश्वास किया जाने लगता है कि वही समाज-परिवर्तन, प्राथमिक विकास और चरित्र-निर्माण का साधन बन जाता है। जब राज्य को इतने व्यापक अधिकार सौंप दिए जाते हैं तो यह माशा करना अव्यावहारिक है कि राज्य अपनी शक्तियों का सदुपयोग केवल सृजनात्मक विकास में ही करेगा। यह सम्भव है कि राज्य अपनी शक्तियों का प्रयोग सृजन के नाम पर दमन के लिए करे। यहाँ समाजवाद स्वतन्त्रता का शत्रु और लोकतन्त्र का विरोधी बन जाता है। लोकतान्त्रिक समाजवाद में परस्पर पोर विरोधी तत्त्वों को समुक्त करने के प्रयास पर टिप्पणी करते हुए रबिन ने यहाँ तक कह दिया है कि "लोकतन्त्र के शत्रुओं को लोकतान्त्रिक अधिकार प्राप्त करने का कोई नैतिक आधार नहीं है।"¹

2 लोकतान्त्रिक समाजवाद के छातीचकी का यह ठकें भी है कि इस विचारधारा में अन्ततोगत्वा लोकतन्त्र की भावना घुलमिल और विधिल पर जाती है तथा समाजवाद अधिनायकवाद का रूप धारण कर लेता है। इस प्रकार लोकतान्त्रिक समाजवाद अन्तिम रूप में राज्य का अधिनायकत्व है, राज्यवाद है और नोकरशाही से इस राज्यवाद की अधिकधिक शक्ति प्राप्त होती है। लोकतान्त्रिक समाजवाद में नोकरशाही के प्रबल होने की पूरी सम्भावनाएँ रहती हैं और इसमें सन्देह नहीं कि नोकरशाही की बढ़ती हुई शक्ति लोकतन्त्र के विकास के लिए पातक है। यह एक

ऐसी स्थिति है जिसमें केवल राज्याधिकारियों और राज्य-कर्मचारियों के भ्रष्टाचार को ही प्रोत्साहन नहीं मिलता बल्कि जन-साधारण का भी नैतिक पतन होने लगता है। नागरिकों की राज्य-निर्माण की शक्ति का ह्रास होता है और उदासीनता, अकुशलता तथा कर्तव्यहीनता जैसे दुर्गुणों को प्रोत्साहन मिलता है। नागरिकों की सृजनात्मक शक्तियों के विनाश से बढ़कर और कोई बड़ी हानि नहीं हो सकती।

3 लोकतान्त्रिक समाजवाद के विरुद्ध एक गम्भीर भ्रालोचना इसके केंद्रीकृत स्वरूप की है। यह केंद्रीकृत स्वरूप व्यक्ति की स्वतन्त्रता पर सीधी चोट करता है। समाजवाद के नाम पर सत्ता का केंद्रीकरण असोकतान्त्रिक है। यह स्वाभाविक है कि 'ज्यो-ज्यो' केंद्रीकरण का विस्तार होगा त्यो-त्यो राज्य की दमनकारी शक्ति का विकास होगा, और ज्यो-ज्यो राज्य की दमनकारी शक्ति बढ़ेगी त्यो-त्यो व्यक्ति की स्वतन्त्रता सीमित होगी तथा लोकतान्त्रिक तत्त्व कमजोर पड़ेंगे। यह भ्रालोचना की जाती है कि लोकतान्त्रिक समाजवाद के अन्तर्गत उत्पादन घटता है तथा उपभोक्ताओं की कठिनाइयों में वृद्धि होती है।

4 चौथी मुख्य भ्रालोचना यह है कि लोकतान्त्रिक समाजवाद द्वारा प्रतिपादित शान्तिपूर्ण साधन व्यवहार में अधिक प्रभावशाली सिद्ध नहीं होते। पूँजीपतियों से शान्तिपूर्वक प्राधिकार शक्ति छीनना सम्भव नहीं है। व्यक्ति में शक्ति प्रेम इतना होता है कि कोई भी स्वेच्छा से अपनी शक्ति का परित्याग नहीं करना चाहता। पूँजीपति वर्ग अपनी सत्ता, विलासिता और ऐश्वर्य में तब तक कमी नहीं करेगा जब तक कि श्रमिकों का संगठित विरोध उसे ऐसा करने को विवश न कर दे।

5 लोकतान्त्रिक समाजवाद के समर्थक नागरिकों को विभिन्न स्वतन्त्रताएँ प्रदान कर प्राधिकार समानता स्थापित करने की कामना करते हैं, किन्तु व्यवहार में इन स्वतन्त्रताओं का प्रयोग पूँजीपति वर्ग ही करता है। गरीब, अशिक्षित और कमजोर श्रमिकों में उनका उपभोग करने की क्षमता, अवसर एवं योग्यता नहीं होती। पैसे के बल पर पूँजीपति उनकी सारी स्वतन्त्रताएँ अपने हाथ में केंद्रित कर लेते हैं।

6. प्रजातान्त्रिक तरीके से समाजवाद लाने का माग देखने में सरल है, किन्तु व्यवहार में कष्टकारी है। पूँजीपतियों द्वारा अपने निहित स्वार्थों की रक्षा के लिए ऐसे तरीके अपनाए जाएँगे जिससे समाजवाद न आ सके और जनता इस आशा में रहे कि एक दिन समाजवाद आएगा।

7 प्रजातान्त्रिक समाजवाद राज्य के माध्यम से ही समाजवाद लाने का स्वप्न देखता है। वह वर्तमान राज्य के हाथ में उत्पादन और वितरण का स्वामित्व एवं प्रबन्ध सौंपना चाहता है, किन्तु इसका परिणाम पूँजीवाद से भिन्न नहीं हो सकता। राज्य मुख्यतः पूँजीपतियों की हितकारी संस्था है। इसके द्वारा समाजवाद का ढोंग अवश्य रचा जा सकता है, किन्तु लाया नहीं जा सकता।

8 समाजवादी दर्शन श्रमिकों को पूँजीपतियों के विरुद्ध उकसाता है, किन्तु राष्ट्रीयकरण के बाद भी ये श्रमिक राज्य-कर्मचारियों का विरोध करेंगे। वे कम काम के बदले अधिक सुविधाएँ पाने के लिए निरन्तर सघष करते रहेंगे। इससे औद्योगिक अशान्ति फैलेगी, उत्पादन रुक जाएगा तथा अर्थव्यवस्था में घुन लग जाएगी। पुनश्च, लोकतान्त्रिक समाजवाद में व्यक्तिगत प्रेरणा न रहने से भी उत्पादन घटेगा और 'प्रत्येक का कार्य किसी का नहीं' की स्थिति पैदा हो जाएगी।

9 ग्रन्थ में, लोकतान्त्रिक समाजवाद के आलोचकों के अनुसार यह विचारधारा ठोस आर्थिक, राजनीतिक तथा सामाजिक सिद्धान्तों पर आधारित नहीं है। पाल रेमेडीज के अनुसार, “इसका कोई दार्शनिक पंथ नहीं है और सिद्धान्त के अभाव में यह अपनी शक्ति खो बैठता है।”

लोकतान्त्रिक समाजवाद की उपर्युक्त आलोचनाएँ यद्यपि निराधार नहीं हैं, किन्तु अतिरजित अवश्य हैं। कुछ आलोचनाएँ तो केवल आलोचना के लिए हैं। इस तथ्य को झुठलाना कठिन है कि लोकतान्त्रिक समाजवाद आधुनिक विश्व के दो मूल्यों (लोकतन्त्र और समाजवाद) को एक साथ मिलाने का ऐसा प्रयोग है जिसे सफलता मिल रही है। यदि लोकतान्त्रिक उच्छृंखलता और साम्यवादी निरकुशता के बीच कहीं समझौता है तो वह लोकतान्त्रिक समाजवाद में ही दिखायी देता है। इस विचारधारा ने स्वतन्त्रता और समानता के बीच एक उचित समन्वय स्थापित किया है तथा राज्य की शक्ति को सीमित और नियन्त्रित कर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की रक्षा की है। इसी प्रकार सम्पत्ति के व्यक्तिगत स्वामित्व को मर्यादित कर आर्थिक समानता का मार्गदर्शन किया है। हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि जो आशंकाएँ समाजवाद के प्रति की जाती हैं वे लोकतन्त्र में भी उत्पन्न हो सकती हैं। लोकतन्त्र और समाजवाद दोनों में ही एक छोटे से वर्ग का वर्चस्व छाया रहता है। यदि लोकतन्त्र में स्वतन्त्रता के नाम पर एक छोटा सा साधन-सम्पन्न वर्ग वास्तविक शक्तियों और स्वतन्त्रताओं का उपभोग करता है तथा सुख भोगता है तो समाजवाद में भी समाज-परिवर्तन का जिम्मा एक छोटा-सा वर्ग ही भैलता है और व्यापक शक्तियों का उपभोग करता है। लोकतान्त्रिक समाजवाद की अवधारणा में लोकतन्त्र और समाजवाद दोनों की बुराइयों से बचते हुए और दोनों की अच्छाइयों को ग्रहण करते हुए यथासम्भव एक आदर्श समन्वय स्थापित करने की चेष्टा की गई है और यह समन्वय ऐसा नहीं है जो व्यावहारिक न हो। विभिन्न देशों में लोकतान्त्रिक समाजवाद का प्रयोग सफलतापूर्वक चल रहा है। हमारा अपना देश भारत इसका एक उदाहरण है। लोकतान्त्रिक समाजवाद ग्राह्य है क्योंकि इसमें हिंसा का कोई स्थान नहीं होता। लोकतन्त्र से मुक्त होने पर यह समाजवाद का रूप धारण कर लेता है और साम्यवाद में जीवन के नैतिक और आध्यात्मिक मूल्यों से कोई लगाव नहीं होता। साम्यवाद न केवल जीवन के आध्यात्मिक तत्वों की उपेक्षा करता है बल्कि मानव-व्यवहार की उसके मापदण्डों और मूल्यों से भी वंचित कर देता है। आधुनिक विश्व में ग्राज की राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थितियों में हम एक ऐसी अवधारणा का सहारा लेना ही होगा जो अहिंसक और सांविधानिक तरीकों से तथा सारे समाज को साथ लेकर समाज में परिवर्तन लाने की ओर उन्मुख है। ऐसी अवधारणा के दर्शन हमें लोकतान्त्रिक समाजवाद में होते हैं। यह सच है कि लोकतान्त्रिक तरीके से समाजवाद लाना म समय अधिक लगेगा और श्रान्ति द्वारा जो कार्य कुछ दिनों में हो सकता है वह लोकतान्त्रिक तरीके से कई वर्ष ले सकता है, लेकिन यह उक्ति भी अप्रामाण्य है कि धीमी गति किन्तु दृढ़ कदम दौड़ में ठोस विजय प्राप्त कराते हैं।

तर्कशीलता के विरुद्ध विद्रोह— विलियम मेकडूगल, हैराल्ड लॉसवेल, एमाइल दुखीम, विल्फ्रेडो परेटो

(Revolt against Reason—William McDougall,
Harold Lasswell, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto)

19वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में राजनीतिक विचारक मनोविज्ञान की ओर प्रवृत्त हुए। तर्कशीलता अथवा बुद्धिवाद के प्रति विद्रोह का उदय हुआ और इस प्रवृत्ति को बुरा समझा जाने लगा कि लोग यह विश्वास करें कि प्राकृतिक शक्तियों पर ईश्वर का कोई नियन्त्रण नहीं होता, तर्क अथवा बुद्धि के द्वारा प्रकृति के सभी रहस्यों को जाना जा सकता है, प्रत्येक व्यक्ति तर्कशीलता या बुद्धि के आधार पर अधिकतम लाभ के लिए कार्य करता है, राज्य मानव-विवेक की उपज या अभिव्यक्ति है, आदि। तर्कवाद की प्रवृत्ति के प्रबल हो जाने के कारण मनोवैज्ञानिक सम्प्रदाय का प्राबुध्भाव हुआ जिसे जन्म देने का श्रेय प्रतिभाशाली ब्रिटिश अर्थशास्त्री और बैंक व्यवसायी वास्टर बेजहॉट को था। साहम बेलास, मेकडूगल, विलियम टाटर, आर एम मेकाइवर, एच आर रिवर्स, एल टी हॉबहाउस, समनर, लेस्टर एफ. वार्ड, गिडिंग्स कूले, एमाइल दुखीम, गैब्रियल टार्डे, विल्फ्रेडो परेटो आदि ने इस विचारधारा को बस प्रदान किया।

विलियम मेकडूगल

(William McDougall, 1871-1938)

संक्षिप्त जीवन-परिचय एवं रचनाएँ

प्रसिद्ध मनोविज्ञानवेत्ता विलियम मेकडूगल का जन्म 1871 में हुआ था। वह साहम बेलास का समकालीन था। और उसने बेलास के समान ही राजनीति को अपनी मनोवैज्ञानिक दृष्टि द्वारा समृद्ध किया। वह एक उच्च कोटि का विद्वान् था और उसने कैंब्रिज, लन्दन, ऑक्सफोर्ड, हार्वर्ड और ह्यूक आदि विभिन्न विश्वविद्यालयों में सेवा की। इस आंग्ल-अमेरिकी विद्वान् ने अनेक पुस्तकों की रचना

की जिन्हें राजनीति के विद्वानियों द्वारा सदैव बड़ी रुचि से पढ़ा जाएगा और वे उनसे लाभान्वित होंगे। मेकडूगल की महत्वपूर्ण रचनाएँ निम्नलिखित हैं—

1. Introduction to Social Psychology. (1910)
2. The Group Mind. (1920)
3. Social Psychology.
4. Outline of Psychology. (1923)
5. World Chaos (1931)

इस प्रतिभाशाली मनोवैज्ञानिक राजदर्शनशास्त्री का देहान्त 1938 में हुआ।

मेकडूगल का मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त (His Psychological Theory)

मेकडूगल ने अपने सम्मानित ग्रन्थ 'सामाजिक मनोविज्ञान की सूचिका' (Introduction to Social Psychology) में स्पष्ट किया है कि मनोविज्ञान व्यवहार एवं भावस्थिति का सामाजिक विज्ञान है जिसकी सहायता से राजनीति विज्ञान उपयोगी एवं यथार्थवादी बन सकता है। मनोविज्ञान की खोजों से राजनीति को निश्चय ही लाभान्वित होना चाहिए। मनुष्य भावनाओं का पुञ्ज है और राजनीति-शास्त्र को उपयोगी बनाने की दृष्टि से मानवीय भावनाओं, कामनाओं और विचारों का ध्यान रखना चाहिए। मानव-बुद्धि भावनाओं की तुल्य के लिए तत्पर रहती है। मूल प्रवृत्तियों का मानव-व्यवहार में महत्वपूर्ण हाथ रहता है। इसके महत्त्व को बतलाते हुए मेकडूगल ने लिखा है कि "यदि मनुष्य में इन शक्तिशाली वृत्तियों को निकाल दिया जाए तो किसी प्रकार की क्रिया के लिए समर्थन हो सकेगा। वह उस घड़ी के समान स्थिर तथा गतिहीन हो जाएगा जिसकी कमियाँ निकाल दी गई हों, यद्यपि उस भाग के इन्जन के समान होया जिसकी भाग बुझा दी गई हों। ये भावनाएँ तथा मानसिक शक्तियाँ हैं जो मनुष्यों और समाजों के जीवन को कायम रखती हैं और उनके रूप का निर्धारण करती हैं। उनमें जीवन, मृत्यु एवं इच्छा का प्रमुख रहस्य निहित रहता है।"

मेकडूगल ने मूल प्रवृत्तियों (Instincts) को मानव-व्यवहार का संचालिका शक्ति माना है। मूल प्रवृत्तियाँ, जीवन का प्रथम उद्देश्य और सब क्रियाओं का मूल स्रोत हैं, ये केवल उत्तेजना और किसी क्रिया के बीच की प्रज्ञात कड़ी मात्र नहीं हैं। अपने ग्रन्थ मनोविज्ञान की रूपरेखा (Outline of Psychology) में मेकडूगल ने मूल प्रवृत्तियों की सूचना दी है। उसके अनुसार प्रमुख मूल प्रवृत्तियाँ होती हैं जिनमें प्रत्येक एक मनोभाव (Emotion) से सम्बद्ध होती है जो मनुष्यों को विशेष रूप से कार्य करने के लिए प्रेरित करती है। इस मनोभाव को हम सम्बद्ध सवेग (Emotion) कहते हैं। उदाहरणार्थ, यदि मूल प्रवृत्ति (Instinct) 'पलायन' (Escape) की है तो उसके साथ भय (Fear) का सवेग (Emotion) विद्यमान रहता है। मेकडूगल ने सम्बद्ध-सवेगों सहित मूल प्रवृत्तियों की निम्नलिखित सूची प्रस्तुत की है।

| मूल प्रवृत्तियाँ (Instincts) | सम्बद्ध सवेग (Emotions) |
|-----------------------------------|---|
| 1 पलायन (Escape) | 1. भय (Fear) |
| 2 द्युत्सा (Pugnacity) | 2 क्रोध (Anger) |
| 3 निवृत्ति (Repulsion) | 3 घृणा (Disgust) |
| 4 पुत्र कामना (Parental Instinct) | 4 वात्सल्य (Tender emotion) |
| 5 शरणापत्ति (Appeal) | 5 कष्टता (Distress) |
| 6 काम (Mating) | 6 कामुकता (Lust) |
| 7 जिज्ञासा (Curiosity) | 7 अश्चर्य (Wonder) |
| 8 दीनता (Submission) | 8 आत्महीनता (Negative Self feeling) |
| 9 आत्म-प्रकाशन (Self assertion) | 9 आत्माधिमान (Positive self feeling) |
| 10 सामूहिकता (Gregariousness) | 10 एकाकीपन (Loneliness) |
| 11 भोजन की खोज (Food seeking) | 11 पृष्ठ (Appetite) |
| 12 संग्रह (Acquisition) | 12 स्वामित्व (Ownership) |
| 13 रचना (Constructiveness) | 13 रचनात्मक आनन्द (Feeling of creativeness) |
| 14 हस (Laughter) | 14 प्रसन्नता (Amusement) |

उपर्युक्त मूल प्रवृत्तियों के अतिरिक्त अन्य निम्न श्रेणी की प्रवृत्तियाँ भी होती हैं यथा छीकना, साँसना, मलमूत्र-त्याग करना आदि। इनका यद्यपि कोई सामाजिक महत्त्व नहीं है तथापि इनका शारीरिक वेग बहुत प्रबल होता है। मेकडूगल ने उपर्युक्त 14-मूल प्रवृत्तियों के अतिरिक्त 4 सामान्य वृत्तियाँ (Natural Tendencies) का भी उल्लेख किया है—

- 1 सकेत (Suggestion),
- 2 सहानुभूति (Sympathy),
- 3 अनुकरण (Imitation), एवं
- 4 खेल (Play)।

सामान्य वृत्तियों के साथ कोई सम्बद्ध सवेग (Emotion) नहीं होता। मेकडूगल के अनुसार प्रमुख मूल प्रवृत्तियाँ मानव-व्यवहार की संचालिकाएँ हैं। ये परिवार, सामाजिक वर्ग-व्यवस्था, युद्ध, धर्म तथा अन्य सामाजिक क्रियाओं के लिए आवश्यक उद्देश्य प्रदान करती हैं। मेकडूगल का कहना है कि ये प्रवृत्तियाँ व्यक्ति द्वारा स्वयं अश्रित नहीं की जाती बल्कि ये जन्मजात होती हैं। ये यदि मानव की प्रथम क्रियाएँ थीं। इनके बिना मानसिक और शारीरिक यन्त्र स्पन्दनहीन हो जाते हैं।

आचरण पर मेकडूगल के विचार
(McDougall on Behaviour)

मेकडूगल के अनुसार आचरण सहज-क्रिया (Reflexes) का परिणाम नहीं है। सामान्य रूप से आचरण कही जाने वाली क्रियाएँ सहज क्रियाओं से भिन्न होती हैं। आचरण के स्वयं के कुछ लक्षण होते हैं। आचरण कुछ यथो मे स्वतः वृत्ति—

(Spontaneity) और पर्यावरण से युक्ति प्रदक्षित करता है, किन्तु यह एक सीमा तक पर्यावरण से प्रभावित भी होता है। क्षणिक उद्दीपन (Momentary Stimulus) से प्रेरित होने के बाद आचरण की क्रियाएँ उद्दीपन समाप्त हो जाने पर भी विशेष दिशा में सतत् रूप से संचालित रहती हैं। आचरण की क्रियाओं में बाधा प्रस्तुत होने पर भी उन बाधाओं को पार करके तत्पक्ष तक पहुँच जाता है। विविध प्रकार के प्रयत्न इच्छित परिणाम प्राप्त कर लेने के बाद समाप्त हो जाते हैं। बहुधा आचरण की क्रियाओं का प्रथम चरण उन मानसिक क्रियाओं का समूह होता है जो द्वितीय चरण के आसमन के लिए पृष्ठभूमि तैयार करने में सहायक होते हैं और यदि आचरण को उत्पन्न करने वाली स्थिति की पुनरावृत्ति बार-बार होती है तो विविध प्रकार का आचरण (The Varied Behaviour) एक अधिक निश्चित आकार ग्रहण कर लेता है।

मानव प्रकृति पर मेकडूगल के विचार (McDougall on Human Nature)

मेकडूगल बेन्थम की इस धारणा से असहमत है कि सभी मानव-कार्य स्वायं से प्रेरित होते हैं। उसके मतानुसार, "मानव-स्वभाव कतिपय वृत्तियों का समूह है और ये वृत्तियाँ नि स्वायं भावना से प्रेरणा ग्रहण करती हैं। इन वृत्तियों में माता का प्रेम सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण और इसी से उदारता एवं विश्वास-हृदयता के नाना रूपों का प्रादुर्भाव होता है। न केवल परिवार बल्कि सम्पूर्ण सामाजिक जीवन प्रेम-भावनाओं (Sentiments of Love) पर आधारित है।" रोकको (Rockow) के अनुसार, "वासता की समाप्ति में, मुठों के भय कम करने के प्रयत्नों में और वृद्धों तथा असहयोग के लिए सामूहिक उत्तरदायित्व के ह्रास ही में विकसित विचार के मूल में यही (मातृ-प्रेम) क्रियारमक कारण है।"¹

मेकडूगल ने बेन्थम की इस धारणा का अच्यवन किया है कि मनुष्य के सभी कार्य सुख की प्राप्ति और दुःख से बचने की भावना से प्रेरित होते हैं। उसका विचार है कि मानव-प्रकृति प्रावश्यक रूप से बहुलवादी (Pluralistic) है न कि एकाकी (Monoistic)। मानव कार्य किसी एक ही इच्छा से प्रेरित न होकर धनेक और परस्पर-सम्बन्धित प्रवृत्तियों द्वारा प्रेरित होते हैं। जब कोई महिला अपने बच्चे को बचाने के लिए स्वयं के जीवन की सतरे में डालती है तो उसका यह कार्य मुष्कलादी मापक गण (Hedonistic Calculator) से निर्धारित नहीं होता बल्कि उसके मातृ-प्रेम की प्रोत्क्रिया होती है। उसके इस कार्य में सुख प्राप्ति की कोई स्वार्थपूर्ण इच्छा निहित नहीं होती। इसी तरह जब मनुष्य अपने साथियों का साहचर्य प्राप्त करने की इच्छा करता है तो वह सुख प्राप्त करने के उद्देश्य से नहीं प्रयुक्त साहचर्य की भावना से प्रेरित होता है। मेकडूगल के अनुसार सुख और दुःख स्वयमेव कार्यों का मूल-स्रोत नहीं हैं। इनके द्वारा किसी विशिष्ट क्रिया की अवधि

निर्धारित होती है। सुख (Pleasure) मानन्द (Happiness) नहीं होता। सुख तो क्षणिक होता है जबकि मानन्द (Happiness) उन सब भावनाओं की उत्पत्ति है जिनसे मानव-व्यक्तित्व का निर्माण होता है।

सामूहिक मस्तिष्क पर मेकडूगल के विचार
(McDougall on Group Mind)

अपने ग्रंथ समूह-मस्तिष्क (Group Mind) में मेकडूगल ने मानव आचरण से सम्बन्धित मौलिक सिद्धान्तों के आधार पर विभिन्न समूहों के आचरण का विवेचन किया है। जनश्रुति है कि मेकडूगल का समूह-मस्तिष्क (Group Mind) प्लेटो के गणतन्त्र (Republic) का पुनर्जन्म है। उसके मतानुसार भाव एवं भावनाएँ व्यक्तिगत आचरणों की भाँति सामूहिक आचरणों को भी निर्धारित करती हैं। वह सामूहिक चेतना की समीक्षा उन्नी पद्धति से करता है जिस पद्धति में एक प्राकृतिक वैज्ञानिक प्राकृतिक जगत् की विवचना करता है। इस विषय में अपने प्राणिशास्त्र, इतिहास और समाजशास्त्र से प्रेरणा ग्रहण की है। वह कहता है कि मुख्यस्थित समाज एक सजीव इकाई है जिसका अस्तित्व और व्यक्तित्व है। प्रत्येक समूह की मानसिक व्यवस्था होती है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति का मन उस समूह की इकाई होता है। सामूहिक मस्तिष्क सोचता है और सजीव प्राणी की तरह कार्य करता है। इसके अस्तित्व के अपने नियम हैं। अपने नियमों के अनुसार ही वह प्रवृत्ति करता है। समूह से पृथक् हो जाने पर व्यक्ति के कार्य समूह के कार्यों से भिन्न हो जाते हैं। मेकडूगल का विश्वास था कि "सामाजिक व्यवस्था एवं ढाँचा हर तरह से उतना ही मानसिक और मनोवैज्ञानिक है जितनी व्यक्ति के मस्तिष्क की बनावट और कार्य-प्रणाली होती है।" राज्य के अन्तर्गत अनेक छोटे-छोटे समुदाय होते हैं जिनके द्वारा मनुष्य सामूहिक मस्तिष्क के साथ सम्बन्ध स्थापित करता है।

मेकडूगल जनमत का बहुत गुणगान करता है और उसे एक बुद्धिपूर्ण एवं मान्य मागवर्गन समझता है। उसके अनुसार जनमत की सर्वोत्तम व्याख्या समाज के सर्वोत्तम मस्तिष्कों द्वारा ही की जा सकता है। इन्हीं विचारों के कारण मेकडूगल को रोस्को ने प्लेटोवादी (Platonist) कहा है, किन्तु वास्तविकता यह है कि मेकडूगल और प्लेटो में बहुत कम साम्य है।

राष्ट्र के विषय में मेकडूगल के विचार

(McDougall on the Idea of the Nation)

मेकडूगल के मतानुसार, "राष्ट्र एक जाति अथवा मूह है जिसे किन्हीं अंशों में राजनीतिक स्वतन्त्रता प्राप्त है तथा जिसका अपना विशिष्ट राष्ट्रीय मन अथवा चरित्र होता है। इसका मूल नस्ल मनोवैज्ञानिक है और इसकी मानसिक व्यवस्था इसे सामूहिक जीवन प्रदान करती है।" राष्ट्रीय मस्तिष्क (विचारधारा) एक व्यक्ति के मस्तिष्क के समान है जिसमें केवल मानविक चेतना ही नहीं होती बल्कि भावना एवं क्रियाशीलता की प्रवृत्ति भी पायी जाती है। राष्ट्रीय मस्तिष्क एक निश्चित विचारधारा है जो किसी एक व्यक्ति अथवा समस्त व्यक्तियों की विचारधाराओं के

नाम से भिन्न होती है। इस प्रकार की राष्ट्रीय भावना अथवा राष्ट्रीय भस्तिष्क का उदय तभी होता है जब राष्ट्र की सम्पूर्ण इकाइयों में एकरसता (Homogeneity) हो। एकरसता अथवा एकता की यह भावना निम्नलिखित तत्वों से मिलकर निर्मित होती है—

- (1) सामान्य नस्ल (A Common Race)
- (2) सदस्यों के बीच विचारों के आदान-प्रदान की स्वतन्त्रता
- (3) योग्य नेता (Eminent Leaders)
- (4) एक स्पष्ट तथा निश्चित सामान्य उद्देश्य, विशेषकर राष्ट्रीय सकट के अवसर पर
- (5) भस्तिष्क की तन्वी अवधि
- (6) राष्ट्रीय विचारधारा (National Mind)
- (7) राष्ट्रीय आत्म-चेतना (National Self consciousness)
- (8) अन्य राष्ट्रों से स्पर्धा (Emulation with other Nations)

मेकडूगल के अनुसार राष्ट्रीयता की भावना वह शक्तिरूपी माला है जो मनुष्यों को एकता के सूत्र में पिरोती है। यह केवल भावना तक ही सीमित नहीं है बल्कि वह मनोवृत्ति है जिसके भावनात्मक और प्रभावनात्मक दोनों पहलू होते हैं। एक राष्ट्र के व्यक्ति न केवल राष्ट्रहित के लिए सर्वत्र क्रियाशील रहते हैं बल्कि राष्ट्र के लाभ के लिए अनेक बलिदान भी करते हैं। मेकडूगल वा कहना है कि किसी भी राष्ट्र का कोई एक कार्य सुनिश्चित परिणामी के अनुसार सामूहिक रूप से भली प्रकार सोच विचार किया हुआ, सबके हित के लिए सबके द्वारा किया गया कार्य होता है। राष्ट्र का जीवन-काल बहुत लम्बा होता है और इसमें एक दीर्घ भूतकाल तथा दीर्घ भविष्य समाविष्ट रहता है।

मेकडूगल-दर्शन की आलोचना और महत्त्व
(Criticism and Importance of McDougall's Philosophy)

मेकडूगल के सिद्धान्तों के प्रति सम्भीर आपत्तियाँ प्रस्तुत की गई हैं जो इस प्रकार हैं—

1. मेकडूगल का मत है कि भावों का वैयक्तिक और सामाजिक क्षत्रों में पर्याप्त महत्वपूर्ण स्थान है। किन्तु भावों की अभिव्यक्ति एक निश्चित सामाजिक स्थिति में होती है और इसी स्थिति के द्वारा उनकी रूपरेखा निश्चित होती है। व कभी धन्य में कार्य नहीं करते। सामाजिक जीवन की रूपरेखा के लिए अधिक तत्त्व भूख और व्यास, काम और प्रेम नहीं हैं, बल्कि वह ठोस और निश्चित क्रियाएँ हैं जिनके द्वारा उनकी तुष्टि होती है तथा मनुष्य के अनुभव और विचारों की उत्पत्ति होती है। बार्कर का यह कहना सही है कि “मेकडूगल भावों का पूर्ण विवरण प्रस्तुत करता है, लेकिन उसने यह स्पष्ट करने की कोशिश नहीं की कि समाज में वे भाव किस प्रकार अवतरित होते हैं। इस प्रकार मेकडूगल एक ऐसे यानी की भाँति है जो

तैयारियाँ करके ही रह जाता है, वास्तविक यात्रा का आरम्भ कभी नहीं करता। बुद्धिवादी चाहे काफ़ी तैयारी न करता हो, लेकिन वह राज्य में यात्रा और उसकी खोज प्रदर्शक करता है।”

2 मेकडूगल की मान्यता में कहा जाता है कि उसकी विवेचना की विधि चरित्र और वातावरण में तथा प्रकृति और वृत्तियों में अनावश्यक भेद करती है। सम्पत्ति की भावना पर आधारित परिवार को संगठित करना व्यर्थ है। वास्तविक महत्त्व तो इस बात में है कि इस प्रकार की नैसर्गिक प्रवृत्तियों (Instincts) का सामाजिक व्यवस्था में क्या स्थान है। उचित यही है कि व्यक्ति को वातावरण को पृष्ठभूमि में परखा जाए।

3 मेकडूगल ने नैसर्गिक प्रवृत्तियों को बहुत अधिक महत्त्व दिया है और नैसर्गिक भावों और बुद्धिपूर्ण आवेगों (Instinctive Impulses and Intelligent Impulses) के बीच भी कोई स्पष्ट रेखा नहीं खींची है। बंतास और हॉबहाउस के कथनानुसार केवल हमारी नैसर्गिक वृत्तियाँ (Instincts) ही नहीं अपितु हमारी बुद्धिमत्ता भी वशानुक्रमगत (Hereditary) होती है। इस दिशा में हॉबहाउस के ये शब्द उल्लेखनीय हैं—“हमें अपने माता-पिता से केवल अनुभूति और भावों ही नहीं अपितु इनसे अच्छे बुरे की पहचान, विश्लेषण और समन्वयात्मक बुद्धि भी प्राप्त होती है। हमने बुद्धिमत्ता को व्यक्ति की उपज मानकर विरोध किया है और नैसर्गिक वृत्ति को पतक माना है किन्तु योग्यता के रूप में बुद्धिमत्ता पतक या वशानुक्रमगत है। उत्सुकता तथा खोज, विश्लेषण तथा तुलना की विधियों में वशानुक्रमगत ढाँचे का मूल आधार निहित होता है।”

बुद्धि प्रत्येक कार्य में ऊँड़नादिता को कम करती है और निश्चित स्थितियों में परिवर्तित करती है। यह (बुद्धि) न तो नैसर्गिक वृत्तियों से पृथक् होती है और न उनके अधीन। यह तो इनसे सहयोग करती है, इनका परिमार्जन करती है और अन्त में हमारी विविध वृत्तियों का एकीकरण कर उनको एक ठोस इकाई बनाती है।

4 एक वर्ग या संगठित समूह अलग-अलग व्यक्तियों के समूह से कुछ अधिक महत्त्वपूर्ण हो सकता है और विशेष व्यक्तियों के परिवर्तन के पश्चात् भी जीवित रह सकता है, परन्तु इसका यह आशय नहीं है कि मानसिक शक्ति से भी ऊँचों कोई शक्ति है। समाज व्यक्ति सम्बन्धी दृष्टिकोण से ही सवेदनशील अथवा मनोवैज्ञानिक है। समाज बहुत दिनों तक जीवित रह सकता है किन्तु उसके समस्त कार्यों का संचालन व्यक्तियों द्वारा ही होता है। इसकी परिपाटियों को व्यक्ति ही पूर्ण कर सकते हैं।

5 मेकडूगल ने राष्ट्रीय आत्मा और राष्ट्रीय-मन या मन्तिष्क (National Soul or National Mind) का जो सिद्धान्त प्रतिपादित किया है, वह मान्य नहीं हो सकता। हमारे पास ऐसी कोई कसौटी नहीं है जिसके द्वारा राष्ट्र के उद्देश्यों की एकता तथा ठोसता को मापलूम किया जा सके। केवल एक कुशल सेना में ही आदर्श एकरा बिद्यमान हो सकती है।

6. राष्ट्रीय समूह की व्याख्या करते समय मेकडूगल राष्ट्र और राज्य (Nation and State) के अन्तर को भूल गया प्रतीत होता है। राष्ट्र एक परिपाटी, सम्यता तथा भावना है, राज्य एक व्यवस्था तथा संगठन है। राज्य इतना पुराना है जितनी सम्यता, परन्तु राष्ट्र का विकास थोड़े समय से ही हुआ है। मेकडूगल के मतानुसार ब्रिटेन के निवासी राष्ट्रीय संगठन का सर्वश्रेष्ठ उदाहरण है, किन्तु यह धारणा सही नहीं है क्योंकि ब्रिटिश जनता तीन विभिन्न राष्ट्रीयताओं—अंग्रेजी (The English), स्कॉच (Scotch) तथा वेल्श (Welsh) का समूह है।

यद्यपि मेकडूगल के दर्शन में अनेक त्रुटियाँ हैं, तथापि इसमें कोई नन्देह नहीं कि उसके दर्शन ने मनोवैज्ञानिक योगदान द्वारा राजनीति-शास्त्र को अधिक सम्पन्न बना दिया है। मेकडूगल ने मानव आचरण के कतिपय अंगों पर, जिनके विषय में पहले ज्ञान नहीं था, पर्याप्त बल दिया है। उसका 'समूह-मस्तिष्क' (Group Mind) का सिद्धान्त वस्तुतः एक अमूल्य देन है, यद्यपि इस सिद्धान्त में समूहों की एकता और संगठन को इतना महत्त्व दिया गया है कि इसमें व्यक्ति का व्यक्तित्व गौण हो गया है। मेकडूगल के सिद्धान्तों का महत्त्व इस बात में है कि उनके सदर्भ में किन्हीं राजनीतिक प्रक्रियाओं को अधिक सुन्दरता से समझा जा सकता है।

हैराल्ड लॉसवेल (Harold Lasswell)

हैराल्ड लॉसवेल 20वीं शताब्दी के उन जीवित लेखकों में प्रमुख हैं जिन्होंने राजनीति-शास्त्र के अध्ययन को नई दिशा प्रदान की है और विषय की वास्तविकताओं के निकट तक पहुँचने के लिए नूतन पद्धतियाँ और विश्लेषण के नवीन तथ्यों का उद्घाटन किया है। उसका जन्म सन् 1902 में हुआ और यूरोप तथा अमेरिका के प्रख्यात शिक्षण-केन्द्रों में उसने शिक्षा प्राप्त की। लॉसवेल की रचनाओं में विषय की मौलिकता और विचारों की स्पष्टता के कारण राजनीतिशास्त्र को दुनिया में उनका भारी प्रभाव है। उनकी डॉक्टरेट की तैयारी में आधुनिक अमेरिकी राजनीति-विज्ञान के सुविख्यात विद्वान् चार्ल्स मैरियम ने उनका पथ-प्रदर्शन किया था, परन्तु स्वभावतः उनका दर्शन पर मैरियम का प्रभाव व्यापक रूप से दिखाई देता है। लॉसवेल पर जिन अन्य विद्वानों का प्रभाव पाया जाता है, वे हैं 20वीं शताब्दी के महान् दार्शनिक ह्यूबर्ट हैड, विख्यात मनोवैज्ञानिक सिगमण्ड फ्रायड तथा ग्राहम वेलाम और जर्मन सम-जशास्त्री वीरकान्त। लॉसवेल को राजनीति में वैज्ञानिक और अनुभववादी सिद्धान्त का प्रवक्ता माना जाता है। उन्होंने मनोरोग विज्ञान (Psychopathology) के उन तथ्यों के विश्लेषण की ओर राजनीतिक वैज्ञानिकों का ध्यान आकर्षित किया है जिनसे वे नगमन घनिष्ठ हैं। लॉसवेल की प्रमुख रचनाएँ निम्नलिखित हैं—

- (1) Psychopathology and Politics
- (2) World Politics and Personal Insecurity
- (3) Politics Who Gets What, When, How
- (4) Democratic Character
- (5) The Analysis of Political Behaviour : An Empirical Approach
- (6) Power and Society (Lasswell and Kaplan).

लॉसवेल के दर्शन की पृष्ठभूमि

लॉसवेल के पूर्व राजनीति-विज्ञान परम्परावादी मान्यताओं से प्रसिद्ध था। ग्राहम वेलस ने सन् 1908 में प्रकाशित अपनी सुप्रसिद्ध पुस्तक 'ह्यूमन नेचर इन पॉलिटिक्स' में इस बात पर खेद प्रकट किया कि राजनीति का अध्ययन केवल राजनीतिक संस्थाओं तक ही सीमित है, राजनीति के विचार्यों मनुष्य के विशेषण से बचते हैं। ग्रॉथर बेंटले ने भी लगभग इसी समय लिखा कि हमारा राजनीति-विज्ञान मृत है क्योंकि यह केवल शासन-संस्थाओं के अत्यधिक बाह्य तक्षणों का एक औपचारिक अध्ययन मात्र बना हुआ है। राजनीतिक वैज्ञानिकों में इस प्रकार के असन्तोष का परिणाम यह हुआ कि संस्थाओं से हट कर उनकी कार्य पद्धति पर ध्यान केन्द्रित किया जाने लगा। राजनीति-विज्ञान को व्यवहार-विज्ञान का रूप देने में चार्ल्स मेरियम अग्रणी थे। उन्होंने सन् 1921 में 'अमेरिकन पॉलिटिकल साइंस रिव्यू' में प्रकाशित एक लेख में यह विचार व्यक्त किया कि समाजशास्त्र, सामाजिक मनोविज्ञान, भूगर्भशास्त्र, सांख्यिकी आदि में विकसित पद्धतियों को राजनीति-शास्त्र के अध्ययन में अपनाया जाना चाहिए। सन् 1925 में प्रकाशित अपनी पुस्तक 'न्यू फ्रासपेक्ट्स ऑफ पॉलिटिक्स' में उसने राजनीतिक व्यवहार के अध्ययन के लिए लगभग बंसे ही लक्ष्यो, पद्धतियों और तकनीकों को अपनाने पर बल दिया जो व्यवहार-विज्ञान के लिए आवश्यक मानी जाती हैं। सन् 1925 में 'अमेरिकन पॉलिटिकल साइंस एसोसिएशन' के अपने अध्यक्षीय भाषण में उन्होंने यह भाषा व्यक्त की कि निकट भविष्य में ऐसा समय आएगा जब हम अन्य विज्ञानों के समान राजनीति-शास्त्र में भी संस्थागत दृष्टिकोण के अतिरिक्त अन्य दृष्टिकोणों को भी अपनाने और राजनीतिक व्यवहार के अध्ययन को अपने अनुसन्धान का एक आवश्यक लक्ष्य मानेंगे। मेरियम का भाषावाद सत्य सिद्ध हुआ। राजनीति-शास्त्र के क्षेत्र में भी अन्तर-अनुशासनीय दृष्टिकोण अपनाया जाने लगा। लॉसवेल, ट्रूमैन, हर्बर्ट साइमन, ग्रामण्ड आदि लेखकों ने मेरियम से प्रेरणा ग्रहण कर राजनीति-विज्ञान को व्यवहार-विज्ञान की दिशा प्रदान करने का योड़ा उठाया। इस दिशा में लॉसवेल ने इतना काम किया कि उसे परम्परागत राजनीति-शास्त्र को व्यवहारवादी राजनीति-शास्त्र से समुक्त करने की सबसे शक्तिशाली कड़ी माना जा सकता है। 'साईको-पैथोलॉजी एण्ड पॉलिटिक्स' (1935) 'बल्ड पॉलिटिक्स एण्ड पर्सनल इनसिक्यूरिटी' (1935) तथा पॉलिटिक्स हू गैट्स ह्याट, हूैन, हाउ' (1936) में लॉसवेल ने राजनीतिक अध्ययन में मनोवैज्ञानिक साधन अपनाने तथा सभी सामाजिक विज्ञानों की मूलभूत एकता तथा राजनीति-शास्त्र की शोध-सामग्री को संस्थाबद्ध करने की उपयोगिता पर जोर दिया।

लॉसवेल का दर्शन

1. राजनीति-विज्ञान का अध्ययन-पद्धति और विषय क्षेत्र—लॉसवेल के अनुसार राजनीति-विज्ञान प्रभाव तथा प्रभावी (Influence and Influential) का अध्ययन है। वह राजनीति विज्ञान के अध्ययन को कुछ संस्थाओं तक ही सीमित

राजनीति, प्रमुख राष्ट्रों के सविधानो, सरकारों और समूहों, स्थानीय शासन और लोक प्रशासन, सरकार एवं राजनीतिक धारणाओं, लोक-कल्याण, न्याय आदि सभी का वस्तुपरक (Objective) अध्ययन शामिल है।

2 शक्ति और व्यक्तित्व के पारस्परिक सम्बन्ध और लांसवेल के विचार— लांसवेल ने शक्ति को एक अन्तर-व्यक्तिक (Inter-personal) प्रवस्था माना है। जिन लोगो के पास शक्ति है वह उन्हें प्रदान की जाती है। वे इस प्रदत्त शक्ति पर ही आश्रित रहते हैं और तब तक शक्ति का उपभोग करते रहते हैं जब तक कि शक्ति प्रदान करने वाले स्रोत ही निष्क्रिय नहीं हो जाते। लांसवेल ने दूसरों पर अपने मूल्यों को लागू करके एवं समाज के लिए महत्वपूर्ण निर्णय लेने की क्षमता को शक्ति माना है। राजनीतिक व्यक्ति बड़ होता है जिसका प्रमुख मूल्य धर्मात् उद्देश्य इस शक्ति को प्राप्त करना है। इस तरह राजनीति का मुख्य धार शक्ति है। समाज में शक्ति-सम्बन्धों की रचना आशान-प्रदान द्वारा होती है और आदान-प्रदान की यह प्रक्रिया निरन्तर चलती रहती है। प्रभाव, सत्ता, अनुग्रह, दबाव, दमन, बल आदि शक्ति सम्बन्धों के ही विभिन्न स्वरूप हैं। जब मानव-सम्बन्ध शक्ति सम्बन्धों में परिवर्तित हो जाते हैं तो समझना चाहिए कि सम्बन्धों का राजनीतिकरण हो गया है। राजनीतिकरण की इस प्रक्रिया का अन्तिम परिणाम एक सर्वाधिकारवादी राज्य (Totalitarian) की स्थापना होता है। कारणतः में यह सर्वाधिकारवादी राज्य 'कारागार राज्य' का रूप धारण कर लेता है।

3 सामाजिक प्रक्रिया के रूप में शक्ति-प्रवधारण—लांसवेल ने सामाजिक प्रक्रिया के रूप में शक्ति की प्रवधारण की व्याख्या की है। सामाजिक प्रक्रिया के रूप में शक्ति एक 'मूल्य' है जिसकी प्राप्ति की सभी लोग आकांक्षा करते हैं। निर्णय-प्रक्रिया में भाग लेना एक मूल्य है, धन प्राप्ति भी एक मूल्य है, किन्तु साथ ही ये मूल्य 'शक्ति' के स्रोतक भी हैं। समाज में जो विभिन्न सत्ताएँ पाई जाती हैं वे उन मूल्यों की प्राप्ति करने का साधन हैं। यद्यपि सभी लोग शक्ति की आकांक्षा करते हैं, तथापि इसका धर्म यह नहीं है कि सभी व्यक्तियों में शक्ति-प्राप्ति की इच्छा समान रूप से तीव्र होती है या जन्मजात होती है या सभी इसकी प्राप्ति में सफल होते हैं।

लांसवेल ने मूल्यों को सापेक्ष माना है। विभिन्न समुदायों, व्यक्तियों और इतिहास के विभिन्न युगों में मूल्यों की 'भिन्नता' दिखाई देती है। समाज की सत्ताएँ मूल्यों का स्वरूप निर्धारित करती हैं। लांसवेल ने मूल्यों और सत्ताओं के पारस्परिक सम्बन्धों को एक तालिका द्वारा स्पष्ट किया है—

| मूल्य | संस्था |
|---------------------------------|-----------------------|
| 1. शक्ति (Power) | सरकार |
| 2. सम्मान (Respect) | सामाजिक वर्ग-भेद |
| 3. अनुग्रह (Affection) | परिवार, मित्रता आदि |
| 4. श्रद्धा (Rectitude) | चर्च, पर आदि |
| 5. कल्याण (Wellbeing) | विविक्तानय आदि |
| 6. सम्पत्ति (Wealth) | आपार |
| 7. ज्ञानोदीप्ति (Enlightenment) | अनुग्रहान, शिक्षा आदि |
| 8. दक्षता (Skill) | व्यवसाय |

इस तालिका द्वारा लॉसवेल ने यह प्रदर्शित किया है कि समाज किन गुणों को मूल्य मानता है और मूल्यों एवं सस्यामों के पारस्परिक सम्बन्ध क्या हैं। लॉसवेल ने 'Politics : Who Gets What, When, How' में प्रतिष्ठा, सुरक्षा और आय (Deference, Safety and Income) को मूल्यों के रूप में प्रस्तुत किया है किन्तु अपनी दूसरी पुस्तक 'Democratic Character' में मूल्यों की संख्या तीन से बढ़ाकर आठ कर दी है। हमें इन मूल्यों को निश्चित कथन के रूप में नहीं लेना चाहिए। इनके अनिश्चित और भी-मूल्य हो सकते हैं। लॉसवेल ने केवल कुछ चुने हुए मूल्यों की ही सूची दी है और इस सूची में दिए हुए मूल्यों में परिवर्तन भी आ सकते हैं। समाज और पर्यावरण के तत्त्वों में परिवर्तन होता रहता है, व्यक्तियों का वस्तुओं के प्रति दृष्टिकोण बदलता रहता है और इस प्रकार के परिवर्तन व्यक्ति द्वारा प्राप्त मूल्यों में परिवर्तन उत्पन्न करते हैं। मूल्य तभी तक स्थायी होते हैं जब तक परिवर्तित परिस्थितियों में इनको प्राप्त करने से बड़ी परिणाम निकलते हैं। लॉसवेल ने यह स्पष्ट कर दिया है कि मूल्य परिस्थितियों के अनुसार परिवर्तनशील हैं। न तो वे निश्चित होते हैं और न इनका कोई अपना निश्चित महत्त्व ही होता है। व्यक्ति की दृष्टि किसी भी वस्तु को मूल्य बना देती है। मूल्यों के प्रतिरूप बदलते रहते हैं।

लॉसवेल के अनुसार शक्तियों के उपर्युक्त विश्लेषण के आधार पर नीतियों का निर्माण किया जा सकता है और यदि कोई व्यक्ति नीतियों के कार्यान्वयन के मार्ग में बाधाएँ प्रस्तुत करता है तो उसके लिए दण्ड अपरिहार्य हो जाता है। यह वह स्थिति है जिसमें हमें शक्ति-सम्बन्धों का स्पष्ट आभास होता है। अपराधी व्यक्ति को दण्डस्वरूप किसी एक या अधिक अपराध सभी मूल्यों में वंचित किया जा सकता है। उदाहरणार्थ, उसे पदच्युत किया जा सकता है, कटु प्रालोचना का शिकार बनाकर लोगों की निगाहों में गिराया जा सकता है, सामाजिक या आर्थिक दण्ड दिया जा सकता है।

सामाजिक प्रक्रिया के रूप में शक्ति की व्यवस्था की व्याख्या के उपरान्त लॉसवेल ने शक्ति एवं व्यक्तित्व की अन्त क्रिया पर विचार किया है और इस सम्बन्ध में 'राजनीतिक व्यक्ति' (Homo Politicus) की व्यवस्था का स्पष्टीकरण किया है अर्थात् इस प्रश्न का उत्तर दिया है कि क्या राजनीतिक व्यक्ति नाम का कोई मौलिक प्रकार (Type) होगा है, क्या नेता और अनुसरणकर्ता जन्मजात होते हैं ?

4. राजनीतिक व्यक्ति की व्यवस्था—समाज में एक ओर तो ऐसे लोग दिखाई देते हैं जिनके पास न चाहने पर भी शक्ति होती है और दूसरी ओर ऐसे लोग भी मौजूद हैं जो शक्ति की कामना करते हैं किन्तु शक्ति से वंचित हैं। दूसरे शब्दों में राजनीति में, भूमिका निभाने का सभी लोगों के लिए एक जंघा प्रयत्न नहीं होता। लॉसवेल के अनुसार राजनीतिक व्यक्ति की व्यवस्था का अर्थ यह है कि समाज में कुछ व्यक्ति शक्ति की प्राप्ति के लिए, शक्ति-संस्थाओं पर अधिकार के लिए प्रयत्नशील रहते हैं और अपने लक्ष्य की पूर्ति में अपना जीवन तक होम देने हैं। ऐसे

लोगों में शक्ति को प्राप्त करने की एक प्रेरणा होती है। राजनीतिक व्यक्ति के लिए राजनीति एक व्यवसाय है और वह प्रत्येक अवसर पर दूसरे मूल्यों की तुलना में शक्ति को प्राथमिकता देता है। हम उसकी सफलता असफलता का मूल्यांकन इस आधार पर कर सकते हैं कि एक व्यक्ति ने किन-किन मूल्यों को प्राप्त कर लिया है और किन-किन में वह वंचित है। शक्ति अन्य मूल्यों को प्राप्त करने की एक आवश्यक पूर्व दशा है, साधन-मूल्य है। सामान्यतया समाज में उन्हीं लोगों को अधिक प्रतिष्ठित माना जाता है जो राजनीतिक सत्ता के स्वामी होते हैं। मूल्य की यह प्रकृति होती है कि एक मूल्य प्राप्त कर लेने से दूसरे मूल्यों को प्राप्त करने में सहायता मिलनी है, एक पर नियन्त्रण हो जाने से हम दूसरे मूल्यों के भी निकट जाने लगते हैं। जो व्यक्ति अपनी राजनीतिक क्रियाओं द्वारा मूल्यों को प्राप्त कर लेता है वह विगिष्ट वर्ग में चला जाता है और जो इन्हें प्राप्त करने में असफल रहते हैं उनकी गणना जन-साधारण की श्रेणी में होती है।

लॉसवेल के अनुसार राजनीतिक मनुष्य (Homo Politicus) अनेक प्रकार के हो सकते हैं। कुछ तो वे लोग होते हैं जो विभिन्न संस्कृतियों के सदस्यों को एकता के सूत्र में बाँधकर महान् साम्राज्यों की स्थापना करते हैं और कुछ वे लोग होते हैं जो संकटकाल में विपटनकारी शक्तियों का दमन कर व्यवस्था की स्थापना करते हैं। इसी प्रकार वे लोग भी राजनीतिक व्यक्ति माने जाते हैं जो अपने नेतृत्व में विदेशी गुलामी के विरुद्ध लोगों को खड़ा कर राष्ट्रीय स्वतन्त्रता का मार्ग प्रशस्त करते हैं। कुछ राजनीतिक नेता कूटनीतिक क्षेत्र में मन्दोलन करने में दक्ष होते हैं। राजनीतिक मनुष्य की श्रेणी में ही विधायकों और न्यायाधीशों की गणना होती है क्योंकि विवादों के समाधान में उनकी एक सकारात्मक भूमिका होती है।

लॉसवेल का वितरणात्मक विश्लेषण

लॉसवेल ने अपने वैज्ञानिक राजनीतिक चिन्तन को वितरणात्मक अभिगम पद्धति (Distributive Approach) की सत्ता दी है। अपनी वितरणात्मक पद्धति में राजनीतिक व्यवहार का वर्णन करते हुए वह उसके द्वारा नियन्त्रण की स्थिति को स्पष्ट करता चाहता है। लॉसवेल का अध्ययन एक प्रकार से राजनीतिक प्रक्रियाओं में निहित मूल्यों और उन मूल्यों के आवंटन तथा वितरण का अध्ययन है। लॉसवेल की समस्या 'Who Gets What, When and How' से सम्बन्धित है और इसके लिए उसने वितरणात्मक पद्धति को अपनाया है। जैसा कि कहा जा चुका है लॉसवेल की दृष्टि में शक्ति प्रक्रिया और राजनीतिक प्रक्रिया अभिन्न है। समाज में शक्ति का वितरण राजनीतिक प्रक्रियाओं का वितरण है। समाज में नीति-निर्माण और नीति कार्यान्वयन के लिए नियन्त्रण शक्ति का सर्वोपरि महत्त्व है। लॉसवेल शक्ति तथा प्रभाव के स्वरूप, रचना, वितरण एवं प्रयोग का समरूपात्मक विश्लेषण प्रस्तुत करता है। लॉसवेल का लक्ष्य एक शक्ति मुक्त प्रजातान्त्रिक समाज की स्थापना है। इस लक्ष्य की प्राप्ति के लिए वह कुछ तात्कालिक एवं दूरगामी का उल्लेख करता है। उसका तात्कालिक कार्यक्रम यह है कि शक्ति को

सम्मान के अधीनस्थ बनाया जाए। उसका दूरगामी कार्यक्रम यह है कि लोगों में मूल्यों के पुनर्निर्माण की भावनाएँ जाग्रत की जाएँ। इन भावनाओं से प्रेरित व्यक्ति सत्ता के भय के बिना ही मूल्यों को वांछनीय रूप में बदलते रहेंगे। लॉसवेल राजनीति-शास्त्रियों को एक महत्वपूर्ण दायित्व सौंपता है : कबे समाज के पुनर्निर्माण की दिशा में मजबूत नया सक्रिय रूप से सचेष्ट हो। इस कार्य में वितरणात्मक विश्लेषण पर्याप्त उपयोगी सिद्ध हो सकता है। इस विश्लेषण द्वारा लॉसवेल ने अपने समय की विभिन्न पद्धतियों में मजबूती, सम्बद्धता और एकता लाने का प्रयास किया है।

लॉसवेल ने अपने वितरणात्मक विश्लेषण में नियन्त्रण और मूल्य-निर्माण से सम्बन्धित जो विवेचन प्रस्तुत किया है वह अब तक कतिपय विचारक ही कर सके हैं। लॉसवेल ने स्पष्टतः यह बताया है कि नियन्त्रण के प्रतिमान (Patterns of Control) क्या होते हैं और समाज में मूल्यों के वितरण को शक्ति और प्रभाव द्वारा किम प्रकार प्रभावित किया जाता है। उसने मूल्यों के स्वरूप, विनिमय, परिवर्तन, नवीन प्रवृत्तियों आदि का गहन विश्लेषण किया है। मूल्य-परिवर्तन और वितरण में अभिजन वर्ग का उत्तेजनीय योगदान रहता है, अतः उसने अभिजन वर्ग का समुचित विश्लेषण किया है। इसी कारण आलोचकों ने उस पर यह भी आरोप लगाया है कि लॉसवेल लोक राजनीति को छोड़कर अभिजन वर्ग के विश्लेषण में उलझा रहा।

लॉसवेल की अवधारणात्मक संरचनाएँ

लॉसवेल ने वितरणात्मक विश्लेषण के लिए अनेक अवधारणाओं की रचना की है जिन्हें संकेत रूप में यथानुसार गिनाया जा सकता है—

1 राजनीतिक कार्यकर्ताओं का स्थान और समय महत्वपूर्ण होता है।

2. विश्लेषण की आधारभूत इकाई व्यक्ति है, सभी राजनीतिक प्रक्रियाएँ व्यक्तियों के अन्तर्गत सम्बन्धों से उत्पन्न होती हैं।

3 व्यक्तियों के पारस्परिक सम्बन्ध जिस परिवरण की रचना करते हैं वह मूल्य-प्रतिमान निर्धारित करता है और विभिन्न प्रत्याशाओं को जन्म देता है जिनके आधार पर व्यक्ति अपने हितों का समुहीकरण करते हैं।

4 राजनीतिक अन्तर्क्रियाएँ रणभूमि के समान हैं जिसमें व्यक्ति अपने अल्पकालीन और दीर्घकालीन उद्देश्यों की सिद्धि के लिए मूल्यों को साध्य अथवा साधन मान कर राजनीतिक प्रक्रियाओं में सलग्न रहते हैं। मूल्यों की प्राप्ति के लिए ही विभिन्न प्रकार की वैनारिज, डूटनीतिक, मैनिक ब्यूह रचनाएँ की जाती हैं और उनके पन्थस्वरूप मूल्यों के वितरण में परिवर्तन होते रहते हैं।

5 प्रतीक (Symbols), संचार-मार्ग (Communication Channel) और प्रचार अमूर्त अवधारणाएँ हैं जो राजनीतिक व्यवहार को समझने में सहायता करती हैं।

6 प्रत्येक प्रकार की हिंसा को नियन्त्रित करना आवश्यक है। औपचारिक सत्ता और अस्तविज्ञ सत्ता में अन्तर है।

7 प्रभाव और शक्ति के सम्बन्ध में राजनीतिक विश्लेषण का मौलिक महत्वपूर्ण है।

8 लॉसवेल ने सरकार के प्रकार और राजनीतिक प्रक्रियाओं के बीच मनोवैज्ञानिक प्रत्यक्ष प्रभावों को स्थान दिया है। उसने व्यक्ति को अध्ययन को इकाई मानते हुए भी प्रतीक, राजनीतिक चिह्न, आदर्श, परम्परा आदि प्रत्यक्ष प्रभावों के परिवृत्तियों पर प्रकाश डाला है।

9 वह शक्ति और अभिजन वर्ग का सम्बन्ध स्पष्ट करते हुए स्वीकार करता है कि जो व्यक्ति शक्ति प्राप्त कर लेते हैं, वे अभिजन (Elite) बन जाते हैं और शेष लोकजन (Mass) बने रह जाते हैं। -

10 वह जनमत पर आधारित प्रजातन्त्र का उल्लेख करता है। उसका भुकाव उदार प्रजातन्त्र (Liberal Democracy) के आदर्शों के प्रति है।

11 लॉसवेल राजनीति की भाषा के महत्व की दृष्टि से यह स्थापित करता है कि किसी देश की राजनीति को समझने के लिए वहाँ प्रचलित राजनीतिक भाषा का समुचित ज्ञान अनिवार्य है।

12 लॉसवेल ने राजनीति शास्त्र (Political Science) को नीति-शास्त्र (Policy Science) बनाने पर जोर देते हुए कहा है कि वैज्ञानिक निष्कर्ष ऐसे होने चाहिए जो समाज में लागू किए जा सकें और जिनसे समाज को परिवर्तित किया जा सके।

लॉसवेल का मूल्यमूलक

राजदर्शन के मनोवैज्ञानिक विचारकों में लॉसवेल निःसन्देह अग्रणी है। आदर्शवादी लोकतान्त्रिक दर्शन से हट कर लॉसवेल ने एक प्रत्यक्षवादी एवं मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण अपना कर आधुनिक राजनीति विज्ञान के विकास में महत्वपूर्ण योगदान किया है। राजनीतिक सिद्धान्त के प्रतिपादन के लिए मनोविज्ञान की परम्परा को आगे बढ़ाने में लॉसवेल ने टाट्टे और ग्राहम वेलस की प्रेरणा अधिक काम किया है। उसकी मनोविज्ञानयुक्त राजनीतिक विचारधारा 'निवृत्त राजनीति' (Preventive Politics) के सिद्धान्त के रूप में मानी जा सकती है। इसे हम मार्क्स और फ्रायड की विचारधाराओं का सम्मिश्रण कह सकते हैं। लॉसवेल ने राज्य विज्ञान की अवधारणाओं की मूलतः दृष्टि से रचना पर बल दिया है और उसने जो भी रचनाएँ दी हैं वे ठोस प्रत्यक्षवादी अनुसंधान पर आधारित हैं। लॉसवेल की विशेषता उसकी अपनी मौलिकता है, उसने राजनीतिक प्रक्रिया को समझने के लिए सूक्ष्म-दृष्टि, नई दृष्टि प्रदान की है। लॉसवेल राजनीति विज्ञान में वैज्ञानिक और व्यवहारवादी दृष्टिकोण का प्रवक्ता माना जाता है। उसे परम्परागत राजनीति शास्त्र को व्यवहारवादी राजनीति शास्त्र से जोड़ने की सबसे सशक्त कड़ी कहा जा सकता है। लॉसवेल ने अधिकांश पूर्ववर्ती विचारक अपने आत्मनिष्ठ मूल्यों से प्रेरित थे जबकि लॉसवेल ने वस्तुनिष्ठता पर बल दिया है।

एक नवीन दृष्टिकोण के प्रतिपादन तथा आधुनिक राजनीतिक चिन्तन की

प्राधारशिला रखने वाले विचारक के रूप में यद्यपि लॉसवेल का उल्लेखनीय स्थान है, तथापि उसकी अध्ययन-शैली, उसके दृष्टिकोण और विश्लेषण में अनेक कमियाँ हैं। लॉसवेल ने अनेक अवधारणात्मक विचारों की रचना की है, किन्तु वह स्वयं किसी विचार से बँधा नहीं रह सका है। बर्नार्ड किर्क का मत है कि लॉसवेल के अवधारणात्मक विचारों की प्रचुरता से राजनीति के विवेचन में कुछ आसानी तो हो सकती है, किन्तु इससे भ्रम अधिक पैदा होता है। लॉसवेल का यह दृष्टिकोण एकपक्षीय अधिक है कि अभिजनवर्ग ही लोकतन्त्र का केन्द्र-बिन्दु है। लॉसवेल ने 'शक्ति' और 'प्रभाव' शब्दों का प्रयोग कुछ इस प्रकार किया है कि वे एक-दूसरे के पर्यायवाची स प्रतीत होते हैं। यही बात 'शक्ति' और 'सत्ता' शब्दों के प्रयोग के बारे में है। लॉसवेल ने राजवैज्ञानिका को विभिन्न राजनीतिक सिद्धान्तों को कार्यरूप देने का दावित्व मँपा है किन्तु आलोचकों का कहना है कि कोई विज्ञान केवल मार्गदर्शक हो सकता है स्वयं प्रकाशरूप में नहीं बन सकता।

उसकी दुर्बलताओं के बावजूद लॉसवेल के विचार इतने सशक्त हैं तथा राजनीतिक सिद्धान्त और राजनीतिक चिन्तन को उसने इतना नूतन क्षितिज प्रदान किया है कि आधुनिक जीवन राजनीतिक चिन्तकों में उसका स्थान शीर्षस्थ माना जाता है।

एमाइल दुर्खैम (Emile Durkheim)

एमाइल दुर्खैम (1858-1917) एक प्रत्यक्षवादी या जिसने सामाजिक श्रियाएँ न अध्ययन में भौतिक विज्ञान की पद्धतियों के प्रयोग में निष्ठा व्यक्त की। उसने अपने अध्ययन का आधार प्रयोगात्मक तथ्यों (Empirical Data) को बनाया और मूल्यपरक निष्कर्षों से वह हमेशा दूर रहा। इसके समाजशास्त्रीय योगदान से यह स्पष्ट होता है कि वह मध्य व्यक्तिवादी सिद्धान्तों से दूर रहा और सामाजिकता को आधार मानकर उसने सिद्धान्तों का निर्माण किया। दुर्खैम की जो भी रचनाएँ उपलब्ध हैं सब में सामाजिक तत्त्वों की प्रधानता है। माँगस्ट कॉम्टे के बाद प्रत्यक्षवादी (Positive) परम्परा में प्रमुख नाम दुर्खैम का है। दुर्खैम पर जिस प्रकार के राजनीतिक वातावरण का प्रभाव रहा उससे भी यह स्पष्ट है कि वह समाजशास्त्रीय सिद्धान्त के माध्यम से एक स्वाभाविक समाजवादी समाज की स्थापना करना चाहता था। दुर्खैम समाजशास्त्री ही नहीं था बल्कि नैतिकता का दार्शनिक (Moral Philosopher) भी था। उनकी प्रमुख रचनाएँ हैं—'The Division of Labour in Society' (1893), 'The Rules of Sociological Method' (1895) 'Suicide' (1897), 'The Elementary Forms of Religious Life' (1912) 'Socialism' आदि। पद्धति की दृष्टि से दुर्खैम न प्रकाशरूपक पद्धति की अधिक महत्त्व दिया।

समूह-सिद्धान्त (Theory of Groups)

दुर्खैम की समाजशास्त्रीय रचनाओं में उसके राजनीतिक दर्शन का बोध होता है। अपने समाजशास्त्रियों ने वर्तमान राजनीतिक ढाँचे की आलोचना की है

और उसे आधुनिक जटिल औद्योगिक समाज में मुख्य नियामक तत्त्व (Principal Regulative Factor) के रूप में अर्पण माना है । उन्होंने यह चाहा है कि आर्थिक नियन्त्रण का कार्य राज्य से व्यावसायिक समूह (Vocational Group) को हस्तान्तरित कर दिया जाना चाहिए । एमाइल दुर्खीम भी एक ऐसा ही समाजशास्त्री है जिसने इस बात का विशेष आग्रह किया है कि प्राचीन व्यावसायिक संघ (Ancient Occupational Association) को एक सुनिश्चित मान्य सार्वजनिक संस्था के रूप में पुनर्जीवित किया जाना चाहिए । दुर्खीम का तर्क है कि वर्तमान में हमारे पास ऐसे स्पष्ट साधन और कानून या अदालती अनुमतियों (Clear Principles and Juridical Sanctions) का अभाव है जिनके माध्यम से नियोजकों और कर्मचारियों के बीच प्रतियोगी नियोजकों के बीच और नियोजकों अथवा कर्मचारियों और जनता के बीच, सम्बन्धों का निर्धारण किया जा सके । राज्य इन सिद्धान्तों और अनुमतियों (Principles and Sanctions) की स्थापना नहीं कर सकता । आर्थिक जीवन इतना विशिष्टतापूर्ण है कि राज्य की उस तक पूरी पहुँच नहीं हो सकती । किसी भी व्यवसाय की गतिविधियों का नियमन केवल ऐसे समूहों द्वारा ही हो सकता है जो इस व्यवसाय के काफी निकट हो और उसके कार्यों और उसकी आवश्यकताओं से पूर्ण रूप से परिचित हों । दुर्खीम का मत है कि राजनीतिक प्रतिनिधित्व के आधारों (Bases for Political Representation) और आर्थिक नियमन के स्रोतों (Sources of Economic Regulation) दोनों ही रूपों में व्यावसायिक समूहों (Professional Groups) की पुनर्स्थापना की जानी चाहिए । भौगोलिक विभाजन अपना आर्थिक और सामाजिक महत्त्व खो चुका है उसका स्थान व्यावसायिक विभाजनों (Vocational Divisions) को लेना चाहिए जो अधिक सही तरीके से सामाजिक हितों के विभिन्न स्वरूपों का प्रतिनिधित्व कर सकते हैं ।

दुर्खीम के समूह सिद्धान्त के प्रतिपादन का अर्थ यह नहीं है कि वह राज्य को आर्थिक कार्यक्षेत्र से सर्वथा मुक्त करना चाहता है । दुर्खीम और अन्य समाजशास्त्रियों का यह कहना है कि आर्थिक नियन्त्रण के सामान्य सिद्धान्तों के निर्धारण का दायित्व तो राज्य स्वीकार करे लेकिन शेष विशिष्ट नियन्त्रण के सिद्धान्तों का भार वह सम्बन्धित समूहों पर छोड़ दे क्योंकि उनके अपने-अपने विशिष्ट कार्य होते हैं और उनकी अपनी-अपनी विभिन्न स्थितियाँ होती हैं ।

सामूहिक प्रतिनिधित्व

दुर्खीम के चिन्तन में सामूहिक प्रतिनिधित्व (Collective Representation) की अवधारणा महत्वपूर्ण है । दुर्खीम की जो भी मौलिक कृतियाँ हैं, उन सबका आधारबिन्दु मुख्यतः यही अवधारणा है । दुर्खीम के अनुसार मानसिक अन्तःक्रिया के फलस्वरूप कुछ प्रतीक उत्पन्न होते हैं जो आपस में समाज के लोगों के अनुभव पर आधारित होते हैं और सामाजिक माने जाते हैं । इन सामूहिक प्रतीकों में शक्ति होती है क्योंकि इनका विकास सामूहिकता के द्वारा होता है । एक झण्डा यदि राजनीतिक प्रतीक है, एक पवित्र सेखन यदि धार्मिक प्रतिक्रिया है और इसी प्रकार

यदि नायको के साथ कुछ दन्त-कथाओं पर आधारित विशेषताएँ जुड़ जाती हैं तो ये सब सामूहिक प्रतिक्रिया के परिणाम होते हैं। सामूहिक प्रतिनिधित्व वस्तुतः उस सामाजिक चेतना का चोतक है जो व्यक्ति-चेतना के अतिरिक्त समाज में भी मौजूद रहती है। इसके द्वारा समाज में बढ़त हुए विभाजन के दुष्परिणाम और संघर्ष कम होते हैं। सामूहिक प्रतिनिधित्व सामाजिक मूल्यों के कारक है और ये सामाजिक मूल्य अथवा आदर्श समाज के लिए अत्यावश्यक हैं क्योंकि ये समाज के प्रतीक हैं और व्यक्ति उनका पालन करते हैं। चूँकि ये मूल्य सामूहिक क्रियाओं के फलस्वरूप जन्म लेते हैं, अतः ये वस्तुपरक (Objective) माने जाते हैं। समाज की भी व्यापक संस्थाएँ हैं, नियम और कानून है, वे सब सामूहिकता के तत्त्वों के प्रतीक हैं। इन सबकी सम्पत्ति सामाजिक है और व्यक्तित्व को इनके अस्तित्व को स्वीकार करना पड़ता है।

सामाजिक तथ्य (Social Facts)

जिस प्रकार भौतिक जगत् के तथ्य होते हैं उसी प्रकार सामाजिक जगत् के भी तथ्य (Social Facts) होते हैं और दुर्खीम के अनुसार समाज विज्ञान की विषय-वस्तु ये 'सामाजिक तथ्य' होते हैं। दुर्खीम के मतानुसार सामाजिक तथ्य 'सामाजिक' हैं, वैयक्तिक नहीं।¹ यह तथ्यों की एक ऐसी श्रेणी है जिसकी संबंधाभिन्न विशेषताएँ हैं। इन सामाजिक तथ्यों में कार्य करने, सोचने और अनुभव करने के तरीके निहित हैं जो व्यक्ति के लिए बाह्य होते हैं, किन्तु जो दबाव शक्ति से माध्यम से व्यक्ति को नियन्त्रित करते हैं। दुर्खीम की सामाजिक तथ्य की धारणा में दो बातों का स्पष्ट संकेत मिलता है—(i) सामाजिकता, एवं (ii) सामाजिक तथ्यों के अतिरिक्त ऐसे तथ्य जिनका स्वतन्त्र अस्तित्व है और जो सामूहिकता और सामाजिकता के प्रतीक हैं। दुर्खीम का कहना है कि यदि समाज का वैज्ञानिक अध्ययन करना है तो चाहे जो भी सामाजिक पक्ष हो हमें सामाजिक तथ्यों को खोजना चाहिए दुर्खीम ने सामाजिक तथ्यों के अवलोकन के कुछ नियमों का उल्लेख किया है जिनमें प्रथम और सर्वाधिक मौलिक नियम यह है कि सामाजिक तथ्यों का वस्तुपरक रूप से विचार किया और समझा जाए।

दुर्खीम की सामाजिक तथ्यों की अवधारणा प्रत्यक्ष रूप से समाज में मनुष्य के व्यवहारगत अध्ययन (Behavioristic Study) की ओर से जाती है। यह रीति-रिवाजों, कानूनों, रूढ़ियों, लोकाचारों, आदि को हमारे अध्ययन की सामग्री बनाती है किन्तु यह हमें भावनाओं, प्रेरणाओं व इच्छाओं के प्रवाह में चढ़ जाने से रोकती है। यद्यपि दुर्खीम का ढंग नैवैज्ञानिक है लेकिन समाज की व्याख्या में वह आवश्यक रूप से मनोवैज्ञानिक नहीं है। दुर्खीम ने व्यक्ति के मस्तिष्क पर सामूहिक मस्तिष्क (Crowd Mind) का प्रभाव का अध्ययन पर जोर दिया है और इसके फलस्वरूप ली बो आदि समूह मनोवैज्ञानिकों (Crowd Psychologists) की ऐसी महत्वपूर्ण

कृतियाँ प्रकाश में आई हैं जिनसे आधुनिक राजनीतिक जीवन और संस्थाओं के प्रति भीड़ और समूहों के महत्त्व पर प्रकाश पड़ता है। उदाहरणार्थ सीपल (Sighele) ने यह बताने की कोशिश की है कि एक समूह मनोवैज्ञानिक राज्य (A Crowd Psychological State) आधुनिक व्यवस्थापिकाओं पर छाया रहता है। वंसास न दलीय सरकार के सम्बन्ध में इसके महत्त्व की व्याख्या की है।

दुर्खीम की समाजशास्त्रीय रचनाओं में राजनीतिक चिन्तन के महत्त्व के अनेक बिन्दु उपलब्ध हैं। उसके समाज में श्रम-विभाजन सम्बन्धी विचार राजनेताओं के लिए पठनीय हैं। समाज में किस प्रकार संघर्ष की उन्नति होती है उसका विश्लेषण दुर्खीम ने श्रम विभाजन-सिद्धान्त के अन्तर्गत किया है। उसे संरचनात्मक प्रकायवाद (Structural-Functionalism) के संस्थापकों में माना जाता है। दुर्खीम वस्तुतः उन समाजशास्त्रियों में था जिन्होंने अपने समाजशास्त्रीय अध्ययनों के एक भग के रूप में राजनीतिक विश्लेषण में रुचि ली।

विल्फ्रेडो परेटो (Vilfredo Pareto)

विल्फ्रेडो परेटो (1848-1923) का नाम भी राजनीतिक समाजशास्त्रियों (Political Sociologists) में अग्रणी है। इस इटालियन विद्वान् का नाम राजनीतिक विशिष्टवर्गीय सिद्धान्त (Theory of Political Elite) के साथ विशेष रूप से समुक्त है। परेटो का विश्वास था कि प्रत्येक समाज उन अल्पसंख्यकों द्वारा शासित होता है जिनमें पूर्ण सामाजिक और राजनीतिक सत्ता की सीढ़ियाँ चढ़ने के लिए आवश्यक गुण होते हैं। जो थोड़ी पर पहुँच जाते हैं वे सर्वदा सर्वोत्तम माने जाते हैं। उन्हें विशिष्ट वर्ग (Elite) के नाम से सम्बोधित किया जाना है। विशिष्ट वर्ग में वे सफल व्यक्ति सम्मिलित हैं जो समाज के प्रत्येक अवकाश और स्तर की थोड़ी पर चढ़ते हैं। इस प्रकार वकीलों का विशिष्ट वर्ग होता है, मैकेनिकों का विशिष्ट वर्ग होता है यहाँ तक कि चोरो और बेघ्याओं का भी अपना विशिष्ट वर्ग होता है। परेटो का यह भी विश्वास था कि समाज के विभिन्न व्यवसायों और स्तरों में जो विशिष्ट वर्ग होते हैं वे प्रायः उसी श्रेणी या वर्ग (Class) में आते हैं जो धनी होते हैं। वे चतुर भी होते हैं और उनमें प्रायः गणित, संगीत, नैतिक चरित्र आदि के प्रति रुझान होती है। विल्फ्रेडो परेटो ने मानव समाज को दो वर्गों में विभक्त किया है—(1) एक उच्चतर श्रेणी अर्थात् विशिष्ट वर्ग या अभिजन वर्ग (Elite) एवं (2) एक निम्न श्रेणी अर्थात् गैर-विशिष्ट वर्ग (Non-Elite)। विशिष्ट वर्ग (Elite) को उसने पुनः दो भागों में बाँटा है—शासकीय विशिष्ट-वर्ग (Governing Elite) और गैर शासकीय विशिष्ट वर्ग (Non-Governing Elite)। परेटो ने इस प्रकार का विभाजन मानवीय असमानताओं के आधार पर अर्थात् बुद्धि, संगीत, गणित आदि विषयों में दक्षता एवं अभिरुचि, चरित्र तथा सामाजिक एवं राजनीतिक प्रभाव आदि के आधार पर किया है। परेटो का मुख्य ध्यान शासकाय विशिष्ट वर्ग (Governing Elite) पर रहा है। उसका विश्वास है कि शासकीय विशिष्ट

वर्ग बल और चालाकी द्वारा शासन करता है, किन्तु बल (Force) ही अधिक प्रभावकारी होता है।

परेटो ने 'विशिष्ट वर्ग के परिचालन' (Circulation of Elite) का सिद्धान्त प्रतिपादित किया है। प्रत्येक राजनीतिक व्यवस्था में समय और परिस्थितियों के अनुसार विशिष्ट वर्ग की संरचना में परिवर्तन आना सम्भव है। जो व्यक्ति एक समय विशिष्ट वर्ग में नहीं हैं वे किन्हीं कारणों से कभी भी किसी समय विशिष्ट वर्ग में प्रविष्ट हो सकते हैं। दूसरे शब्दों में, समय और परिस्थितियों के अनुसार विशिष्ट वर्ग में कुछ नए व्यक्ति सम्मिलित होते रहते हैं और विशिष्ट वर्ग से जनताधारण की धेनी में जाते रहते हैं। यह क्रम सदैव चलना रहता है क्योंकि विशिष्ट या प्रभिजन वर्ग में कुछ ऐसी विशेषताएँ होती हैं जिन्हें समाज महत्त्वपूर्ण मानता है और परिस्थितियों के अनुसार समाज के सदस्यों के दृष्टिकोण में परिवर्तन आता रहता है। एक समय जिस विशेषता को वे महत्त्वपूर्ण मानते हैं परिस्थितियों के बदल जाने पर सम्भव है कि वे उसे महत्त्वपूर्ण न मानें और उसके स्थान पर किसी अन्य विशेषता को महत्त्वपूर्ण मान लें। जब व्यक्ति के मूल्यों में समय और परिस्थितियों के अनुसार परिवर्तन होता है तो स्वभावतः विशिष्ट वर्ग की संरचना भी बदलती है—विशिष्ट वर्ग के परिचालन का सिद्धान्त गणिमान रहता है। यद्यपि मोस्का आदि विद्वानों ने भी विशिष्ट वर्ग की संरचना में परिवर्तन की बात कही है, लेकिन परेटो के विश्लेषण में मुख्य बात यह है कि उत्तरे व्यक्ति के अविवेकपूर्ण व्यवहार के आधार पर राजनीतिक विशिष्ट वर्ग के सिद्धान्त—परिचालन के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। परेटो का कहना है कि मानव-व्यवहार भावनाओं पर आधारित होता है, मनुष्य भावनाओं से प्रेरित होकर कार्य करता है। ये भावनाएँ समाज के विभिन्न वर्गों में अलग अलग अनुपात में होती हैं। शासकीय विशिष्ट वर्ग (Governing Elite) में समूह की चिरलम्पता (Combination and Persistence of Aggregate) की भावनाएँ अधिक प्रबल होती हैं और इन्हीं भावनाओं से वे अत्यधिक प्रेरित होते हैं। शासकीय विशिष्ट वर्ग अभी तक शक्ति में रहता है जब तक वह शक्ति का प्रयोग करता है और जन-भावनाओं को अपने अनुकूल रखने में सफल रहता है। यदि विशिष्ट वर्ग शक्ति-प्रयोग में कोई रुचि न दिखाए प्रत्येक शक्ति का प्रयोग करना छोड़ दे तो यह स्वाभाविक नहीं होगा कि नए लोग उन्हें अपदस्थ कर उनका स्थान ले लें। यही विशिष्ट वर्ग का परिचालन है और इसी सन्दर्भ में परेटो ने 'इतिहास को कुचीनतन्त्रों का कब्रिस्तान कहा है' (History is a Graveyard of Aristocracies)।

बहुलवाद राजनीतिक जगत् में पर्याप्त नवीन सिद्धान्त है जिसका प्रादुर्भाव राज्य की सम्प्रभुता की एकत्ववादी और आदर्शवादी विचारधाराओं की प्रतिक्रिया स्वरूप हुआ है। इन दोनों ही विचारधाराओं में सम्प्रभुता को राज्य की सर्वोपरि शक्ति मानते हुए उसे पूर्णतः अपरिमित और अविभाज्य माना गया है। एकत्ववादी सिद्धान्त (Monistic Theory) के अनुसार सम्प्रभुता समस्त राजनीतिक अथवा वैधानिक सत्ता का मूल स्रोत है। एकत्ववादी सिद्धान्त राज्य की प्रादेशिक सीमाओं के अन्तर्गत सभी सभ्यो को राज्य द्वारा उत्पन्न मानता है और स्वीकार करता है कि वे अपने अस्तित्व के लिए राज्य की इच्छा पर आश्रित हैं। जिन शक्तियों को वे विभिन्न सभ्य प्रयोग करते हैं उनकी स्वीकृति राज्य द्वारा प्राप्त होती है। बहुलवाद सम्प्रभुता के इस निरंकुश, असीमित और अविभाज्य सिद्धान्त के विरुद्ध एक विद्रोह है। यह आस्टिन के एकत्ववाद (Monism) तथा हीगेल के आदर्शवाद (Idealism) के विरुद्ध एक जबरदस्त प्रतिक्रिया है जिसका मुख्यतः 19वीं शताब्दी में प्रादुर्भाव हुआ। बहुलवादियों के अनुसार सम्प्रभुता अविभाज्य और निरंकुश नहीं है। यह समाज के विभिन्न वर्गों और समूहों में निहित रहती है। सम्प्रभुता की इस बहुलवादी विचारधारा को द्वैतवाद भी कहते हैं। वस्तुतः बहुलवादी विचारक भी राज्य की शक्ति के स्वरूप के सम्बन्ध में एकमत नहीं हैं। इनमें से कुछ राज्य को सर्वोच्च न मानकर प्रायः समूहों और समुदायों के समकक्ष रखना चाहते हैं। इनका मत है कि समूहों के समुदायों को भी प्रभुसत्ता का भागीदार स्वीकार किया जाना चाहिए। दूसरी ओर ऐसे विद्वानों का बहुमत है जो राज्य की एकात्मक प्रभुसत्ता को यद्यपि स्वीकार नहीं करते तथापि राज्य को सर्वोपरि मानने में उन्हें कोई आपत्ति नहीं है। इन लेखकों में से अधिकतर ऐसे हैं जो व्यक्ति समूहों और समुदायों के अस्तित्व तथा महत्त्व पर विशेष बल देते हैं। बहुलवाद के प्रमुख विचारकों में जे. एन. फ़िश, ए. डी. लिट्टे, हेरॉल्ड लास्की, लियोन ड्यूवी, एच. जेम्स, जॉर्ज मर्सेट, मिश फालेट, दुर्गम, मैकाइवर आदि उल्लेखनीय हैं।

ऐतिहासिक पृष्ठभूमि (Historical Background)

बहुलवाद एक राजनीतिक सिद्धान्त के रूप में यद्यपि 19वीं और 20वीं शताब्दी में ही विकसित हुआ है, तथापि इसके विकास की पृष्ठभूमि बहुत पहले से ही तैयार रहती आ रही थी। यूनानी नगर-राज्यों में यद्यपि राज्य ही सर्वोच्च सामाजिक संगठन था और राज्य को विशेष स्थिति प्रदान की गई थी, तथापि समाज के अन्य समुदायों को भी मानव-प्रतिष्ठ के लिए अनिवार्य समझा गया था। रोमन-काल में साम्राज्य का स्वरूप प्रकट हुआ और रोमन राज्य ने साम्राज्य का रूप धारण किया। मध्यकाल में सम्प्रभुता बहुत-सी संस्थाओं में विभक्त मानी जाती थी, राज्य ही एकमात्र सत्ताधारी संस्था नहीं थी। रोमन चर्च, पवित्र रोमन सम्राट, राजा, सामन्त और सभ सम्प्रभुता के सहयोगी या भागीदार थे। यह एक ऐसी स्थिति थी जिसमें राज्य की सर्वोच्च शक्ति में खन्देश या और इसलिए बाकीर ने मध्यकाल को पराजनीतिक तथा राज्य को चर्च को पुलिस विभाग मात्र माना है। 'दो तलवारों के सिद्धान्त' (Theory of the Double Swords) में दो सम्प्रभुता का विचार सन्निहित था और इसीलिए राज्य तथा चर्च ने सबकुछ का रूप धारण किया। पोंप और राजा के इस मध्यकालीन सहप्रतिष्ठ को हम बहुलवाद का प्रथम संकेत मान सकते हैं। मेटलैण्ड, गौके आदि विचारकों ने मध्यकाल में गिल्ड, सीनेट चर्च आदि के अन्तर्गत स्वायत्त संस्थाओं (Autonomous Institutions) द्वारा शासन कार्य संचालन का उल्लेख करते हुए 'नियम सिद्धान्त' (Theory of Corporations) की प्रस्थापना की। 16वीं और 17वीं शताब्दी में राष्ट्रीयता की भावना का विकास हुआ और तब ब्रिटेन, फ्रांस, स्पेन आदि यूरोपीय देशों में ऐसे राष्ट्रीय राज्यों (Nation States) का जन्म हुआ जिनमें राजनीतिक सत्ता एक स्थान पर केन्द्रित थी। दूसरे शब्दों में, इन राष्ट्रीय राज्यों में प्रभुत्व का स्वरूप एकलवादी था, सभी या समुदायों के प्रभुत्व के लिए कोई स्थान न था। इनमें प्रभुत्व का एकलवादी सिद्धान्त विकसित हुआ। बोदा ने राज्य को सर्वोच्च सत्य मानते हुए कहा—“प्रभुसत्ता राज्य का एक ऐसा तत्व है जो केवल राज्य में ही निहित रहती है, अन्य स्थानों में उसका महत्त्व नहीं रहता।” वास्तव में बोदा को वैधानिक सम्प्रभुता (Legal Sovereignty) का संस्थापक कहना अनुचित न होगा। हॉम्स ने इसी विचारधारा को विकसित करते हुए पूर्ण, अविभाज्य और असीम सम्प्रभुता का विचार प्रस्तुत किया तथा पराजकता की अवस्था से तानाशाही को अलग समझा। रूसो ने सम्प्रभुता की व्याख्या हॉम्स की पूर्णता और सत्सिद्धता के साथ लोक की विधि के आधार पर की। उसने सम्प्रभुता को 'सामान्य इच्छा' में केन्द्रित माना और यह विचार व्यक्त किया कि सभी की अनुपस्थिति में ही 'सामान्य इच्छा' सम्भव हो सकती है। सम्प्रभुता को 'सामान्य इच्छा' में निहित कर रूसो ने भी एक असीम, अविभाज्य और अद्वेय सार्वभौमिकता का समर्थन किया। सम्प्रभुता का एकलवादी सिद्धान्त जॉन ऑस्टिन के हाथों में पड़ कर अपने चरम उत्कर्ष पर

जा पहुँचा। उसने सम्प्रभु शक्ति को निश्चयात्मक, निरंकुश, स्थायी, सर्वव्यापी प्रसीमित और प्रविभाज्य बताया। आदर्शवाद ने इस विचारधारा को और दूर प्रदान किया। उग्र आदर्शवादियों ने सम्प्रभु-राज्य को मानव-प्रगति का बरम उत्कृष्ट स्वीकार किया। हीगल जैसे विचारकों ने राज्य को 'पृथ्वी पर ईश्वर का अवतरण' मानकर इसे न केवल वैधानिक (Legal) अपितु नैतिक स्वीकृति (Moral Sanction) भी प्रदान की। उग्र आदर्शवादियों ने राज्य को साध्य और व्यक्ति को साधन माना है। राज्य की सम्प्रभुता की एकत्ववादी और आदर्शवादी धारणा इतनी अधिक प्रबल बन गई कि राज्य समाज की सर्वोच्च शक्ति बनकर मानव-जीवन के समस्त पहलुओं पर छा गया।

लेकिन प्रत्येक 'प्रति' के विरुद्ध प्रतिक्रिया होती है और उही सम्प्रभुता की एकत्ववादी और आदर्शवादी धारणा के सम्बन्ध में हुआ। कुछ मा ववादी दार्शनिकों ने सम्प्रभुता की निरंकुशता में व्यक्ति के व्यक्तित्व, उसकी नैतिकता और स्वतन्त्रता का हनन देखा। उन्होंने इस निरंकुशवाद की तीव्र आलोचना कर व्यक्ति के व्यक्तित्व और उसकी स्वतन्त्रता पर बल दिया तथा सभों को राष्ट्रीय जीवन में उच्च स्थान प्रदान किया। सम्प्रभुता के केन्द्रोत्पत्ति के विरुद्ध प्रतिक्रिया के रूप में बहुलवादी विचारधारा का उदय और विकास हुआ। सम्भवतः हेगेल साँस्की ही वह प्रथम विद्वान् या जिसने 'बहुलवाद' (Pluralism) शब्द का प्रयोग किया। व्यक्तिवादी तत्त्व, समाजवादी तत्त्व, मध्यकालीन सभवादी तत्त्व, राज्य की कार्य-बुद्धि, विधि-शास्त्रवादी तत्त्व, अन्तराष्ट्रीय तत्त्व आदि बहुलवाद के उदय और विकास में सहायक हुए।

बहुलवादी विचारधारा (Pluralism)

बहुलवाद व्यक्ति, उसकी स्वतन्त्रता और मानव सत्वाओं को समाज में उच्च स्थान प्रदान करता है। बहुलवादी विचारक राज्य की सत्ता को सर्वोच्च और सम्पूर्ण न मानकर सीमित मानते हैं। बहुत से समुदायों के अस्तित्व के कारण ही राज्य की शक्ति को सीमित मानने का विचार प्रतिपादित किया गया है। बहुलवाद, राज्य-विरोधी दर्शन नहीं, सम्प्रभुता विरोधी दर्शन है। इसका आदर्श निरंकुश राज्य नहीं, समाज-सेवी राज्य है। इस प्रकार बहुलवाद की दृष्टि में राज्य को अभी आदर्श सत्त्वा माना जा सकता है जब वह मानव आदर्शों के मध्य की पूर्ति करे। उद्देश्य और व्यक्ति के बहुमुखी विकास की पूर्ति के लिए ही बहुलवादी विचारकों ने व्यक्तियों की सामाजिक प्रवृत्तियों के अनुसार यथित नायिक, सामाजिक, आर्थिक, व्यावसायिक और राजनीतिक समुदायों के प्रति निष्ठा प्रदर्शित की। इन्हें राज्य के समकक्ष स्थान प्रदान कर तथा राज्य को इनके समन्वय (Co-ordination) का कार्य सौंप कर साँस्की ने स्वीकार किया है कि सामाजिक स्वरूप सधीय होना चाहिए।

1 "The state is the march of God on earth."

बहुलवादी विचारक एकत्ववादी निरंकुश सम्प्रभुता-सिद्धान्त की आवश्यकता से अधिक सकीर्ण और कानूनी मानते हैं। सर्वशक्तिमान, अविभाज्य प्रदेय और सर्वव्यापक सम्प्रभुता की बात व्यावहारिक रूप में असम्भव है। धार्मिक बहुलवादियों ने विश्व के विधानों के आधार पर यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि सम्प्रभुता का वास्तविक अर्थ यह नहीं होकर अनेक गण है। सम्प्रभुता विभाजनशील व सीमित है, चूंकि वह प्रान्तरिक रूप से राज्य के उत्तराधिकारी सभों में प्राथमिक रूप से निवास करती है और बाह्य रूप से भी उस पर अन्तर्राष्ट्रीयता के बन्धन हैं। पार्कर ने तो यहाँ तक कहा कि "कोई भी राजनीतिक सिद्धान्त इतना अधिक निस्सार और निष्फल नहीं रहा है जितना एकत्ववादी सम्प्रभुता का सिद्धान्त।" दुबो की दृष्टि में सम्प्रभुता के एकत्ववादी सिद्धान्त को लोक नियमों के साहित्य से निकाल देना ही अधिक उचित है। उसके शब्दों में, "सम्प्रभु राज्य मर चुका है या अपनी मौत की प्रतीति धड़ियाँ पिन रहा है।" केव के अनुसार भी सम्प्रभुता का सिद्धान्त को राजनीति-व्यवस्था से निकाल देना ही उचित है। मैटिल का बहुलवादी दशन के पक्ष में कथन है कि बहुलवादी इस बात से इन्कार करते हैं कि राज्य एक प्रसाधारण सगठन है। उनके मतानुसार अन्य समुदाय भी समान रूप से महत्वपूर्ण और स्वाभाविक हैं। ये समुदाय अपनी उद्देश्य पूर्ति के लिए उसी प्रकार सम्प्रभु हैं जिस प्रकार राज्य अपने उद्देश्य के लिए है। राज्य अपनी सीमाओं में कुछ समूहों के विरुद्ध अपनी इच्छा को सक्रिय रूप में नहीं दे सकता। बहुलवादी इस बात को नहीं मानते कि राज्य केवल-प्रयोग का अधिकार उसे (राष्ट्र का) कोई अष्टतर अधिकार प्रदान करता है। बहुलवादी उन सभी समूहों के समान अधिकारों पर बल देते हैं जो अपने सदस्यों की वफादारी के पात्र हैं और समाज में बहुमूल्य कार्य सम्पादन करते हैं। प्रत्यक्ष सम्प्रभुता बहुत से समुदायों में विभाजित होनी चाहिए। यह न तो कोई अविभाज्य इकाई है और न राज्य को सर्वोच्च अथवा असीमित माना जा सकता है। बहुलवादियों का यह तर्क है कि वर्तमान राज्य बहुत जटिल है और अपने कार्यभार से दबे जा रहा है। कार्यकुशलता के लिए विकेंद्रित राज्य आवश्यक हैं। बहुलवाद को प्रजासत्ताकवाद का निकटवर्ती समझना भ्रामक है। बहुलवादी राज्य को नष्ट नहीं करना चाहते वे राज्य का अस्तित्व कायम रखना चाहते हैं, किन्तु राज्य से उसकी सम्प्रभुता छीन लेने के पक्ष में हैं। इस प्रकार बहुलवाद की स्थिति उस मध्यम मार्ग की है जो एक ओर तो एकत्ववादी सिद्धान्त पर आक्रमण करता है और दूसरी ओर राज्य को भी कायम रखना चाहता है। बहुलवाद द्वारा सम्प्रभुता के एकत्ववादी सिद्धान्त पर आक्रमण का विवेचन निम्नोक्त दृष्टिकोणों में करना अधिक उपयुक्त होगा

- (1) विभिन्न सभ और सम्प्रभुता
- (2) अन्तर्राष्ट्रीयतावाद और सम्प्रभुता
- (3) कानून और सम्प्रभुता

विभिन्न सभ और सम्प्रभुता

बहुलवाद अथवा बहुलतावाद के प्राथमिक विचारक ग्रीक तथा मेटलैण्ड के अनुसार समाज में जो विभिन्न समुदाय पाए जाते हैं वे स्वाभाविक हैं। समुदायों का

प्रपना व्यक्तित्व होता है, विधि-निर्माण में उनका प्रपना योग होता है, प्रत्येक समुदाय की अपनी एक इच्छा होती है, समुदायों की अपनी सामूहिक चेतना होती है और राज्य में होते हुए भी वे राज्य से स्वतन्त्र हैं। योर्क और मंटलैण्ड ने राज्य की चरम प्रभुता को यद्यपि स्वीकार नहीं किया है फिर भी उसकी उच्चतर वैधानिक स्थिति को स्वीकार किया है और समाज में स्थित विभिन्न सघों के बीच पारस्परिक सहयोग के लिए एक संयोजक के रूप में राज्य का महत्त्व स्वीकार किया है।

सघों के 'वास्तविक व्यक्तित्व' (Real Personality) के सिद्धान्त का समर्थन फिगिस ने धर्मसंघ (धर्म) के बारे में किया है। फिगिस के अनुसार, धर्मसंघ का अस्तित्व राज्य की सत्ता पर निर्भर नहीं करता। धर्मसंघ में व्यक्ति की ही तरह आत्मविश्वास की शक्ति होती है। "इसका नियमित व्यक्तित्व न तो राज्य द्वारा प्रदान किया जाता है और न राज्य द्वारा धीना ही जा सकता है। राज्य तो केवल इस व्यक्तित्व को स्वीकार कर लेता है।" फिगिस का मत है कि 'सम्प्रभुता का परम्परागत सिद्धान्त' एक धर्मविश्वास है। समाज के विभिन्न कार्य-कलाप और कार्यक्षेत्र होते हैं। इनमें विभिन्न सघों को स्वतन्त्र रूप से काम करते रहना चाहिए। राज्य का इसमें हस्तक्षेप नहीं होना चाहिए। समाज के व्यावसायिक और धार्मिक सघों की ओर से फिगिस की ही तरह के दावे पालबोकूर और दुर्वीम ने भी किए हैं।

हाल ही में लॉस्की ने एक ऐसी व्यवस्था का समर्थन किया है जिसमें "ऐसे सघों को स्वायत्त-शासन के पूर्ण अधिकार प्राप्त हों और राज्य को एकमात्र धनिधार्य सघ तथा मनुष्य के सार्वजनिक हितों का एकमात्र प्रतिनिधि न माना जाए।" लॉस्की का कहना है कि "प्रसीमित और अनुत्तरदायी राज्य का सिद्धान्त मानवता के हितों से मेल नहीं खाता।" राज्य की सम्प्रभुता का भी इसी तरह तोप हो जाएगा जिस तरह राजाओं के दैवी अधिकार का तोप हो गया है। लॉस्की राज्य की चरम सम्प्रभुता को प्रपञ्चहीन मानता है। वह यद्यपि राज्य की श्रमिक सघ स्तर पर तो नहीं उतारता, लेकिन यह अवश्य कहता है कि सम्प्रभुता को प्रत्येक सघों में विभक्त कर देना चाहिए। राज्य को विभिन्न सघों में समन्वय स्थापित करने का फार्म करना चाहिए, न कि सर्वाधिकारी बनने का। लॉस्की के अनुसार शक्तियों का समन्वय तथा अधिकार-सत्ता का मघात्मक रूप होना चाहिए।

श्रेणी-समाजवादी कोल के अनुसार समाज का स्वरूप सघीय है, अतः सम्प्रभुता के एकत्व पर आधारित राज्य ऐसे समाज की आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं कर सकता। साथ ही राज्य सम्पूर्ण समाज की इच्छा का प्रतिनिधित्व नहीं करता। अतः केवल उन्हीं की शक्ति-प्रयोग का अधिकार नहीं होना चाहिए। उसकी कल्पना के समाज का समूह ऐसा होना चाहिए जिसमें उपभोक्ताओं और उत्पादकों के स्थानीय, प्रादेशिक तथा राष्ट्रीय स्तर के स्वतन्त्र और पृथक् सघ हों। उपभोक्ताओं के सघों का प्रतिनिधित्व प्रादेशिक (Territorial) हो एवं उत्पादकों के सघों का प्रतिनिधित्व व्यावसायिक (Functional) हो। इस प्रकार कोल ने अपनी श्रेणी-समाजवादी व्यवस्था के अन्तर्गत बहुलवादी सम्प्रभुता का समर्थन किया है।

मैकाइवर ने भी अपनी पुस्तक 'दो मॉडर्न स्टेट' में बहुसत्तावाद का समर्थन किया है। उसके अनुसार समाज के अनेक सभों में से राज्य भी एक है यद्यपि उसके कर्तव्य कुछ विशिष्ट प्रकार के हैं। सभ भी राज्य की भाँति समाज के लिए स्वाभाविक है, प्रत्येक राज्य को उसका निर्माणकर्ता नहीं माना जा सकता। मैकाइवर के ही शब्दों में, 'आज विशाल अस्थाएँ न तो राज्य का अंग हैं और न उसकी प्रजामान। वे अपने स्वयं के अधिकार के आधार पर विकसित होती हैं। वे अपने अधिकारों का प्रयोग उन्हीं प्रकार करती हैं जिस प्रकार स्वयं राज्य करता है। व्यावसायिक सभों के सदस्य राज्य की अपेक्षा अपने व्यावसायिक सभों के प्रति पण्य-भक्ति प्रदर्शित करते हैं। जिस और उद्योग, वाणिज्य और कृषि सम्बन्धी सभ स्वयं को राज्य के सेवक न समझकर उसके मालिक बनने की ताक में रहते हैं। प्रत्येक राज्य को चाहिए कि वह सांस्कृतिक सगठनों में उनके अधिकारों को काममें रखते हुए गैर-राजनीतिक सगठनों में ही एक स्थान अपने लिए प्राप्त कर ले।"

लिण्डसे ने तो राज्य के सम्प्रभुत्व के विरोध में यहाँ तक कह दिया है कि "यदि हम सभों पर दृष्टि डालें तो यह स्पष्ट हो जाएगा कि अब प्रभुत्व-सम्पन्न राज्यों के सिद्धान्त का खण्डन हो चुका है।" उसने सभों की आवश्यकता पर बल देते हुए कहा है कि वे वह कार्य करते हैं जो राज्य नहीं कर सकता। राज्य आवश्यक तो है पर उसका स्वरूप सधीम है। उसके अनुसार मानव-जीवन की जटिल समस्याओं का समाधान केवल एक ही सत्ता द्वारा नहीं हो सकता। उसके लिए अनेक सत्ताओं की आवश्यकता है। राज्य का कार्य अधिक से अधिक विभिन्न सभों में समन्वय स्थापित करना हो सकता है।

बार्कर ने यद्यपि समूहों के 'वास्तविक व्यक्तित्व' (Real Personality) के विचार को स्वीकार नहीं किया है तथापि उसकी मान्यता है कि समाज में स्थित विभिन्न समुदाय राज्य से पूर्वकालीन हैं और उनमें से प्रत्येक राज्य के पृथक् अपने-अपने कार्य हैं। इन समुदायों का सामाजिक जीवन में राज्य से कम महत्वपूर्ण स्थान ही है, क्योंकि व्यक्ति की विविध आवश्यकताओं की पूर्ति विभिन्न समुदायों के प्रभाव में पूरी नहीं हो सकती। बार्कर ने व्यक्ति के स्थान पर समुदायों को समाज की इकाई मानते हुए कहा है कि अब प्रश्न 'व्यक्ति बनाम राज्य' का नहीं, बल्कि 'समुदाय बनाम राज्य' का हो गया है। फिर भी बार्कर राज्य के महत्त्व से इन्कार नहीं करता बल्कि कहता है कि व्यक्ति के अधिकारों की सुरक्षा और उसे समुदाय के प्रत्याचारों से बचाने का कार्य बहुलवादी समाज में भी राज्य का ही रहेगा। बार्कर के ही शब्दों में, "सम्पूर्ण जीवन की योजना का प्रतीक होने के कारण राज्य के लिए यह आवश्यक है कि वह अपने अन्य समुदायों के तथा उनके सदस्यों के बीच सामञ्जस्य बनाए रखे। अपने सम्बन्धों में सामञ्जस्य बनाए रखना इसलिए आवश्यक है कि उसकी योजना सुरक्षित रहे और दूसरों के साथ सामञ्जस्य इसलिए जरूरी है कि कानून के समक्ष सब समुदायों की समानता कायम रहे तथा समुदाय के सम्भावित प्रत्याचार से व्यक्तियों की रक्षा हो सके।"

मिस फालेट ने अपनी पुस्तक 'दि न्यू स्टेट' में लिखा है कि "वर्तमान राजनीतिक विचारों में बहुलवाद की विचारधारा सबसे अधिक महत्वपूर्ण है और समुदायों की उपेक्षा करना अपनी राजनीतिक उन्नति को अवरोध करना है।" मत राज्य को समुदायों के कार्यक्षेत्र में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए और अपने कुछ अधिकारों का त्याग कर देना चाहिए।

अन्तर्राष्ट्रीयवाद और सम्प्रभुता

कुछ समय से अन्तर्राष्ट्रीय विविशास्त्रियों और विश्व-शान्ति एवं व्यवस्था के समर्थकों द्वारा बाह्य सम्प्रभुता के सिद्धान्त (The Doctrine of External Sovereignty) का विरोध किया जा रहा है। उनका कहना है कि भ्रान्तरिक रूप से चाहे राज्य सम्प्रभु हो, किन्तु बाह्य मामलों में इसे उन्मुक्त नहीं छोड़ा जा सकता। विश्व के सभी राष्ट्र एक-दूसरे पर निर्भर हैं, उनके आर्थिक हित एक-दूसरे से संयुक्त हैं, मत राज्यों द्वारा अपनी अपनी सम्प्रभुता के सर्वोच्च मानने के कारण अन्तर्राष्ट्रीय विवाद और विश्व-युद्ध होते हैं। दुनिया में कोई ऐसी सार्वभौम प्रभुत्व-सम्पन्न शक्ति नहीं है जो इन अन्तर्राष्ट्रीय प्रश्नों को सुलझा सके। केवल एक ही उपाय है कि राष्ट्रीय राज्य की सम्प्रभुता का उन्मूलन कर दिया जाए। जब तक ऐसा नहीं होगा विश्व-शान्ति कायम नहीं हो सकती तथा संयुक्त राष्ट्रसंघ की भी वही दुर्गति हो सकती है जो राष्ट्रसंघ की हुई थी।

अन्तर्राष्ट्रीय शान्ति और सद्भावना के प्रमुख प्रवक्ता लॉस्की ने स्पष्ट रूप से मांग की है कि राज्य की बाह्य सम्प्रभुता पर रोक लगाना आवश्यक है। लॉस्की के अनुसार वर्तमान युग अन्तर्राष्ट्रीय एकता, सहयोग और सद्भावना का है, मत. एकत्ववाद या मोस्टिन का सम्प्रभुता-सिद्धान्त उपयोगी नहीं है। अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में सर्वोच्च सम्प्रभुता सम्पन्न राज्य की धारणा मानवता के लिए घातक है। एक राज्य दूसरे राज्य के साथ किस प्रकार व्यवहार करे, इसका निर्णय करने का अधिकार केवल राज्य को ही नहीं दिया जा सकता। इंग्लैंड को भकेसे इन बात का निर्णय नहीं करने दिया जा सकता कि वह किस प्रकार के हथियार बनाएगा और दूसरे देशों से कितने लोगों को अपने प्रदेश में आने देगा। ये विषय ऐसे हैं जिनका प्रभाव सामान्य जनता के जीवन पर पड़ता है और इनकी व्यवस्था के लिए एक सुसंगठित एकीकृत विश्व-संगठन की आवश्यकता है। "यदि मनुष्यों को विशाल मानव-समाज में रहना है तो उन्हें परस्पर सहयोगपूर्ण व्यवहार सीखना होगा। अन्तर्राष्ट्रीय कानून, अन्तर्राष्ट्रीय सन्धियों और नैतिकता की उपेक्षा करने वा अधिकार किसी भी राष्ट्र को नहीं हो सकता।"

कानूनों दृष्टिकोण और सम्प्रभुता

डुवी और केन्न के बहुलवाद का दृष्टिकोण कानूनी है। तदनुसार कानून बनाने का राज्य को ही एकमात्र अधिकार नहीं होना चाहिए। डुवी की दृष्टि में कानून राज्य से स्वतन्त्र और राज्य की अपेक्षा अधिक व्यापक है। कानूनी सम्प्रभु को बना करना चाहिए और क्या नहीं, इसका निश्चय वर्तमान समय में कानून द्वारा

किया जाता है और राज्य का कर्तव्य यह है कि वह उन कानूनों को मान्यता प्रदान करे। सच तो यह है कि कानून राज्य को सशक्त करते हैं, न कि राज्य कानून को। कानून सामाजिक स्थायित्व और मनुष्यों की आत्मनिर्भरता की दशाएँ हैं। वे सामाजिक हित में हैं, अतः उनका पालन होता है। कानून राज्य को बाध्य और सीमित करते हैं, न कि राज्य कानून को। राज्य का गुण सम्प्रभुता का उपभोग न होकर जनसेवा है, अतः राज्य के कर्तव्यों पर प्राग्रह होना चाहिए, न कि अधिकारों पर। "सक्षेप में सम्प्रभुता अपने प्राय में कुछ भी नहीं है। राज्य में कोई प्रभुत्व नहीं होता क्योंकि राज्य अपने अधिकारों की प्रस्थापना निरंकुश रूप से नहीं करता, बल्कि ऐसा करते समय वह अन्य सामाजिक संस्थाओं के साथ मिलकर अपनी नीति निर्धारित करता है।" दुर्गो के विचारों पर टिप्पणियाँ करते हुए गैटिल ने लिखा है कि "उसकी वृत्ति प्राथमिक रूप से सामाजिक समूहों को राज्य में राजनीतिक महत्त्व दिलाने में ही नहीं है, बल्कि मुख्यतः प्रशासकीय कार्यों पर न्यायिक प्रतिबन्ध लगाकर एक उत्तरदायी राज्य के सिद्धान्त के विकास में है।" सामाजिक एकात्मकता और स्थायित्व (Social Solidarity) उसके राजदर्शन का आधार है।

केज के अनुसार ही कानून राज्य से स्वतन्त्र, श्रेष्ठतर और उच्चतर है। कानून व्यवस्थापिका की आज्ञा न होकर प्रचलित धारणाओं तथा जनमत से प्रभावित एक आधार-संहिता है। कानून राज्य के निवासियों के विवेक से सफल होता है। शक्ति राज्य का आवश्यक गुण नहीं है, क्योंकि राज्य तो एक वैधानिक समुदाय है। व्यवहार में राज्य कुछ हितों को कानूनी महत्त्व देने के प्रतिरिक्त और कोई महत्त्वपूर्ण कार्य नहीं करता।

इस प्रकार के विभिन्न विचारों से स्पष्ट है कि एक के स्थान पर अनेक की प्रतिष्ठा बहुलवाद है। समाज में राजनीतिक सम्प्रभु एकमात्र राज्य ही नहीं, अनेक हैं। बहुलवादियों ने अपने अपने क्षेत्र में स्वतन्त्र और राज्य के समक्ष अनेक समुदायों के अस्तित्व का प्रतिपादन किया है। सम्प्रभुता की दृष्टि से वे समाज का संगठन एकात्मक के स्थान पर सघातक चाहते हैं।

बहुलवाद की आलोचना

बहुलवादियों ने विभिन्न दृष्टिकोणों से सम्प्रभुता के अद्वैत या एकत्ववादी सिद्धान्त पर प्रहार किया है, लेकिन वे इसे व्यर्थ सिद्ध करने में सफल नहीं हुए हैं। बहुलवादियों की इस बात में काफी सच्चाई है कि समूहों और संस्थाओं का प्राधुनिक समाज में महत्त्वपूर्ण स्तर है तथा अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों, नैतिकता आदि का राज्य की प्रभुता पर प्रभाव पड़ता है, परन्तु इससे यह सिद्ध नहीं होता कि राज्य की सम्प्रभुता अविभाज्य नहीं है। बहुलवाद को जिन कारणों से उसके आलोचक स्वीकार नहीं करते, वे ये हैं—

1. सम्प्रभुता का विभाजन करना उसको नष्ट करना है। राज्य से प्रभुत्व-शक्ति को छीनकर भी बहुलवादी चाहते हैं कि राज्य समुदाय के बीच हयोग और सन्तुलन रखने का कार्य करेगा। यह परस्पर विरोधी दृष्टिकोण है। राज्य के

सर्वोच्च शक्ति से वंचित कर देने के बाद यह किस प्रकार सम्भव हो सकेगा कि राज्य विभिन्न समुदायों में सहयोग और समुत्थान स्थापित करे। बहुसत्तावादियों के पास इस बात का कोई निश्चित उत्तर नहीं है।

2. बहुलवादी सम्प्रभुता के एकत्ववादी सिद्धान्त का भास्य ठीक प्रकार से नहीं समझ पाए हैं। हीयल और उसके कुछ अनुयायियों को प्रतिरिक्त सम्प्रभुता के परम्परागत सिद्धान्त के समर्थकों में से किसी ने राज्य को निरकृत नहीं बतलाया है। उदाहरणार्थ, बोदी, हॉन्स, बेन्पम आदि विचारकों ने राज्य की वास्तविक शक्ति को सीमित ही माना है। उन्होंने यह भी कहा है कि राज्य की घालोचना या विरोध करना अनैतिक नहीं है। लेकिन इससे उनका अभिप्राय यह नहीं कि राज्य की सम्प्रभुता सीमित और स्वाभ्य है। पेंडिल ने इसकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि राज्य अपना कर्त्तव्य स्वीकार कर सकता है, अपने कार्यों पर स्वयं बन्धन लगा सकता है और विभिन्न वर्गों को प्रतिनिधित्व भी दे सकता है। वह यह सब कार्य अपनी कानूनी सम्प्रभुता का परिचायक किए बिना ही कर सकता है। प्रगतिवादियों या एकत्ववादियों का केवल इतना ही कहना है कि जब राज्य किसी निश्चित क्षेत्र में कानूनी सत्ता स्थापित करता है तो उस क्षेत्र में वह अन्य सब सामाजिक सभों से श्रेष्ठ और ऊपर होता है। डॉ. आशीर्वादम् ने ठीक ही लिखा है कि "प्रगतिवादी सन्, जिस पर बहुलवादी प्रहार करते हैं, बहुत हद तक एक काल्पनिक जीव है।"

3 बहुलवाद के विरोधियों का कहना है कि राज्य की सम्प्रभुता के बिना समाज का कार्य नहीं चल सकता। बिना सार्वभौमिक राज्य के समुदाय, भी सघर्षरत हो जाएंगे। बहुलवाद का अन्तिम परिणाम भ्राजकतावाद होगा। सम्प्रभुता का विभाजन हो जाने से वह नष्ट हो जाएगी और समाज में अस्थिरता तथा अव्यवस्था के प्रतिरिक्त और कुछ शेष नहीं रहेगा। इस स्थिति में समाज के समस्त व्यक्तियों और सरो का जीवन खरबे में पड़ जाएगा। प्राकृतिक अवस्था पुनः लौट आएगी। इस तरह सम्यता और विकास के पीछे की ओर लौटने की स्थिति पैदा हो जाएगी। अतः यह नितान्त आवश्यक है कि राज्य की सम्प्रभुता अविनाश और अक्षय रहे। राज्य ही, अपनी सम्प्रभुता के बल पर, विभिन्न समुदायों के पारस्परिक विवादों को शान्ति या शक्ति से सुलभ कर सकता है तथा उसके अनुचित कार्यों पर नियन्त्रण रख सकता है।

4 बहुलवादी सर्वशक्तिमान राज्य का विरोध करते हुए अन्त में स्वयं राज्य की सर्वोपरिता को स्वीकार कर लेते हैं। कोकर का कहना है कि बहुलवादी सभी आवश्यक सभों को पूर्ण समानता की स्थिति प्रदान करने की इच्छा रखते हुए भी परिस्थितियों के कारण राज्य को प्रधान स्थान देने के लिए विवश होते हैं। गियरके और मेटलैण्ड सभों की वास्तविक व्यक्तित्व प्रदान करते हुए भी यह स्वीकार करते हैं कि राज्य अन्य सामाजिक संस्थाओं से ऊपर तथा सर्वोच्च है। पालवाकर भी सभी सभों और संस्थाओं को राज्य के अधीनस्थ मानता है। डॉ. ह्रिषिस ने 'राज्य को समुदायों का समुदाय माना है। वह राज्य को समाज की असमानताओं को दूर करने

और उनमें समन्वय स्थापित करने का काम सौंपते हैं। बार्कर, लॉस्की, कुमारी फ़ातेट प्रादि ने राज्य की सर्वोपरि समन्वयकारी शक्ति और श्रेष्ठता को स्वीकार किया है। इस प्रकार बहुलवादियों ने "सम्प्रभुता को सामने के द्वार से निकाल कर पीछे के द्वार से वापस बुला लिया है।"

5. नैतिकता, रीति-रिवाज प्रादि से सम्बन्धित प्रापत्तियों का राज्य की सम्प्रभुता से कोई सम्बन्ध नहीं है। ये प्रापत्तियाँ शासन की स्वेच्छावाचिता के विरुद्ध हैं। राज्य और सरकार में अन्तर सम्बन्धी भ्रान्ति के कारण ही ये प्रापत्तियाँ उठाई गई हैं।

6. बहुलवादियों का यह विचार भी भ्रामक है कि समाज के विभिन्न घट एक समानान्तर रेखा पर चलते हैं, उनके कार्य-क्षेत्र प्रलग-प्रलग हैं, उनमें एक-दूसरे से कोई सम्बन्ध नहीं है तथा वे एक-दूसरे के अधिकारों और कर्तव्यों का प्रतिक्रमण करते हैं। वास्तविकता यह है कि सामाजिक जीवन का प्रत्येक पहलू एक-दूसरे से सम्बन्धित है। उदाहरणार्थ, सभी धार्मिक पक्षों का राजनीतिक पहलू होता है और सभी राजनीतिक प्रश्नों का धार्मिक पहलू। यही कारण है कि प्रायः अनेक समूह एक-सा कार्य करते हुए पाए जाते हैं। इसका स्वाभाविक परिणाम यह होता है कि समाज में निष्ठाओं तथा स्वाधियों के लिए संघर्ष होता रहता है और जब तक सामाजिक संघर्ष में यह संघर्ष जारी रहेगा तब तक एक सार्वभौम और मध्यस्थ राज्य की प्रावश्यकता बनी रहेगी।

7. बहुलवादियों का कानूनी दृष्टिकोण भी भ्रामक है। उनका यह कहना काफी ठीक है कि कानून का स्रोत तथा उसकी वैधानिकता केवल राज्य की इच्छा पर निर्भर नहीं है, यद्यपि वे यहाँ भी अद्वैतवादी विचारधारा को ठीक से नहीं समझ पाए हैं। अद्वैतवादी या एकत्ववादी भी यह स्वीकार करते हैं कि कानून के विभिन्न स्रोत हैं, लेकिन उनका कहना है कि उन्हें वैधानिक मान्यता सभी प्राप्त हो सकती है जब वे राज्य द्वारा मान्य हो जाएँ। एकत्ववादी कानून के औपचारिक तत्त्वों पर विशेष ध्यान देते हैं जबकि बहुलवादी उन्हें स्वीकार नहीं करते। एकत्ववादियों के अनुसार कानून के पीछे राज्य की शक्ति होती है जिसे न्यायालय लागू करते हैं जबकि बहुलवादी कानून के लिए इस कानूनी मान्यता को आवश्यक नहीं समझते। स्पष्ट है कि बहुलवादियों का कानून सम्बन्ध कोई ठोस मापदण्ड नहीं है। यद्यपि दुर्गवी, केन्न प्रादि लेखक राज्य पर कानून का बंधन समाना चाहते हैं, यद्यपि ऐसा करने में वे वस्तुतः राज्य पर प्रतिकूल न लगाकर राज्य के अधिकारों पर प्रतिबन्ध लगाते हैं।

8. यदि बहुलवादियों के मत को मानकर, समाज में विभिन्न सत्त्वों को वे सम्प्रभुता का विभाजन कर दिया जाए तो वे इतनी शक्तिशाली हो जाएँगी कि राज्य या अन्य कोई शक्ति उन्हें अपने नियन्त्रण में नहीं ला सकेगी और अनेक गम्भीर समस्याएँ पैदा हो जाएँगी। इसके अतिरिक्त यदि समाज में विभिन्न सत्त्वों को धार्मिक सम्प्रभुता सौंप दी जाए तो इससे समाज विघटन की ओर प्रवृत्त होगा तथा सत्त्वों में परस्परिक विवाद बहुत अधिक बढ़ जाएँगे।

9. अन्तर्राष्ट्रीयता के आधार पर भी बहुलवादियों द्वारा सम्प्रभुता के सिद्धान्त का विरोध उचित नहीं कहा जा सकता। यह ठीक है कि राज्य को अन्तर्राष्ट्रीय आधार-व्यवहार और कानूनों का आदर करना चाहिए, लेकिन इन सीमाओं से कोई वैधानिक मान्यता प्राप्त नहीं हो जाती और राज्य इनका पालन करने के लिए बाध्य नहीं है। यदि जनमत भ्रष्टाचार नैतिकता के दबाव से राज्य उनका पालन करता है, तो ऐसा बहु अपनी ही इच्छा से करता है और इससे उनकी सम्प्रभुता खण्डित नहीं होती। यदि राज्य अन्तर्राष्ट्रीय समझौते या कानूनों, नियमों या सन्धियों का विरोध करने पर उतारू हो जाए तो कोई सत्ता उसे ऐसा करने से रोक नहीं सकती। फिर यह भी स्मरणीय है कि सम्प्रभुता के अनेक समर्थकों ने अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में राज्य की सम्प्रभुता के सम्बन्ध में यह स्वीकार किया है कि प्रत्येक राज्य का अन्य राज्यों के प्रति कुछ नैतिक दायित्व होता है और उस हद तक राज्य की सम्प्रभुता सीमित हो जाती है। इस प्रकार बहुसत्तावादियों के लिए अन्तर्राष्ट्रीयता के दृष्टिकोण से सम्प्रभुता की प्रालोचना कमजोर पड़ जाती है। वास्तविकता यह है कि राज्य को बाह्य सम्प्रभुता सिद्धान्त प्रभुत्व है यद्यपि व्यवहार में उस पर कुछ प्रतिबन्ध हैं।

उपर्युक्त प्रालोचनाओं के प्रकाश में यह स्पष्ट है कि राज्य एक सार्वभौम सत्ता है और उसकी सम्प्रभुता सर्वोच्च है। राज्य को अन्य समुदायों के अन्दर-बराबर पर सा सत्ता प्रदान अनुचित है। समाज में भागित और व्यवस्था कायम रखने की विशेष शक्ति राज्य के ही पास है और बाकिर इस शक्ति का नाम ही सम्प्रभुता है।

बहुलवादी विचारधारा का औचित्य और महत्व

इस निष्कर्ष पर पहुँचने पर भी कि राज्य-प्रभुत्व का परम्परावादी सिद्धान्त काफी सही है, बहुलवादी विचारधारा के महत्व को स्वीकार करना पड़ता है। बहुलवादी विचारधारा ने व्यक्ति और समुदाय के महत्व को उजागर कर एक उपकार किया है। राज्य की शक्ति को सीमित करके तथा कानून की शक्ति पर बल देकर उन्होंने एक नवीन विचारधारा को जन्म दिया है जो प्रभुत्व की प्रालोचना मात्र नहीं है, बल्कि राजनीतिक व्यवस्था का एक स्वतन्त्र सिद्धान्त है। यद्यपि राज्य के प्रभुत्व पर कोई कानूनी प्रतिबन्ध नहीं हो सकता, पर उसे नैतिक भर्पादाओं का पालन अवश्य करना चाहिए। बहुलवादी सिद्धान्त का इस बात में भी पर्याप्त बल है कि राज्य के प्रभुत्व सिद्धान्त का अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों में बहिष्कार होना चाहिए। इस क्षेत्र में उसने बुराई और अव्यवस्था के प्रतिरोध और कुछ नहीं किया। अन्तर्राष्ट्रीय नियमों और विचारधाराओं से मनमानी खिलवाड़ करने के कारण ही मानवता को महाविनाशकारी युद्धों का मुख देखना पड़ा है।

मैटिल के अनुसार बहुसत्तावाद ने राजनीति शास्त्र की मूल्यवान् देन दी है। उसके शब्दों में—“राज्य का कर्तव्य है कि नैतिक बन्धनों को स्वीकार करे।” बहुलवादियों का यह विचार मानवीय है और राज्य के आदर्शवादी रूप के विरुद्ध

एक उचित प्रतिक्रिया है। यह प्रतिक्रिया राज्य के सर्वोच्च होने और सभी नैतिक बन्धनों से स्वतन्त्र होने के सिद्धान्त के विरुद्ध भी है। बहुसत्तावादी मॉस्टिन के प्रभुत्व-सिद्धान्त की ठोस और व्यावहारिक कानूनी स्थिति का भी विरोध करते हैं। वे शीघ्र परिवर्तित होने वाले सामाजिक ढाँचे के राजनीतिक जीवन की वास्तविकताओं के अध्ययन पर भी बल देते हैं। इस सम्बन्ध में गैर-राजनीतिक दलों के बढ़ते हुए महत्व की ओर संकेत करते हैं और ऐसे दलों के कार्यों में राज्य द्वारा किए जाने वाले अनुचित हस्तक्षेप से उत्पन्न खतरों की ओर भी ध्यान आकर्षित करते हैं। वे इस तथ्य पर बल देते हैं कि ऐसे दलों को राजनीतिक क्षेत्र में अधिक कानूनी भाग्यता दी जाए।

हीतियो ने बहुसत्तावाद के गुणों का वर्णन इस प्रकार किया है—“बहुसत्तावाद का व्यक्ति-स्वातन्त्र्य पर जोर, उसका समुदायों को राजनीतिक क्षेत्र में स्थान देकर सभी तक सामाजिक संगठन के लिए घपनाई गई किसी भी प्रणाली की अपेक्षा अधिक ठोस प्रणाली का सुझाव; उसका उस राजनीतिक प्रतिक्रिया के वास्तविक विनाश वृष्टिकोण पर वृद्ध रहना जिसके अन्तर्गत न केवल सरकार और कानूनों का समावेश है, बल्कि मनुष्य के बहुत से नैतिक पहलुओं के पारस्परिक सम्बन्ध भी शामिल हैं तथा अन्त में पितृसत्तावाद (Paternalism) और राजनीतिक राज्य की निष्कुचता के विरुद्ध उसकी लाभकारी प्रतिक्रिया तथा किसी प्रांशिक संस्था के प्रभुत्व के विरुद्ध चेतावनी—ये सभी तथ्य महत्वपूर्ण हैं जिनको मानने में किसी भी निष्पक्ष विद्वान् को सकोच नहीं होगा।”

प्रथम विश्वयुद्ध के बाद इटली की पतनावस्था में बेनिटो मुसोलिनी (1833-1945) की प्रवृत्तता में साम्यवाद की बढ़ती हुई लहर का विरोध करने और इटली का पुनर्बुद्ध कर देने के लिए फासीवाद का जन्म हुआ। मुसोलिनी सर्वप्रथम इटली के भ्रान्त और हताश नागरिकों के सम्मुख एक आकर्षक एवं रचनात्मक कार्यक्रम लेकर उपस्थित हुआ जिसने इटली की जनता को धीरे धीरे दिया—पहला, इटली भ्रम परम्पराओं वाला महान् देश है; और दूसरा, अन्तर्राष्ट्रीय सम्मान और आन्तरिक सुदृढ़ प्रशासनिक व्यवस्था प्राप्त किए बिना इटली को बच से नहीं बैठना है। सन् 1926 में सम्पूर्ण प्रथाओं में इटली का तानाशाह बन बैठने के बाद मुसोलिनी द्वितीय महायुद्ध तक इटली का एकमात्र भाग्य बिधाता रहा। इटली के समान जर्मनी में भी सन् 1933 में एडोल्फ हिटलर (1889-1945) निरंकुश अधिवायक बन बैठा। उसकी पार्टी नازی (राष्ट्रीय समाजवाद) पार्टी कहलाती थी, अतः उसकी विचारधारा नाजीवाद के नाम से प्रसिद्ध हुई। फासीवाद और नाजीवाद में कुछ अन्तर होते हुए भी दोनों का बुनियादी सामाजिक राजनीतिक दर्शन एक ही है और इसीलिए राजनीतिक दर्शन के क्षेत्र में प्रायः दोनों के लिए फासीवाद शब्द का प्रयोग कर दिया जाता है। दोनों ही विचारधाराएँ व्यक्तिवाद, लोकतन्त्र, समाजवाद और सभी उदारवादी एवं प्रगतिशील तत्त्वों की अनुत्पत्ति तथा निरंकुशवाद, उग्र राष्ट्रवाद, पुद्गलवाद, सर्वोच्चकारवाद और पूर्वाधिकारवाद की समर्थक हैं। फासीवादी अधिनायकतन्त्र शुरू में वर्षों में तेजी से विकसित हुआ और इटली तथा जर्मनी की सीमाएँ सीधेकर पोर्तुगल, यूगोस्लाविया, रूमानिया, बल्गेरिया, हंगरी, आस्ट्रिया, ग्रीस, स्पेन, पुर्तगाल आदि देशों में भी प्रवेश कर गया। इन देशों में भी अधिनायकवादी सरकारें स्थापित हुईं। मुसोलिनी और हिटलर ने विश्व को द्वितीय महायुद्ध (1939-1945) की प्रायः में भेज दिया, किन्तु लोकतन्त्र को भस्म करने के प्रयास में वे स्वयं भस्म हो गए। फासीवादी और नाजीवादी शक्तियों की ओर आत्मघाती पराजय हुई। मुसोलिनी को इटली के ही सड़कों ने गोली मार दी और हिटलर ने युद्ध के अन्तिम दिनों में आत्महत्या कर ली। महायुद्ध में लोकतान्त्रिक शक्तियों की विजय के साथ

ही स्पेन और पुर्तगाल के अतिरिक्त यूरोप के सभी देशों में फासीवादी अधिनायकत्व समाप्त हो गया। फिर भी एक विचारधारा के रूप में फासीवाद का पूरा लोप नहीं हुआ और आज भी विश्व के अनेक देशों में फासीवादी तत्व सक्रिय हैं।

फासीवादी दर्शन और उसकी विशेषताएँ

(The Philosophy of Fascism and Its Characteristics)

फासीवाद कोई क्रमबद्ध सुव्यवस्थित राजदर्शन नहीं है। स्वयं मुसोलिनी के शब्दों में "देश, काल और वातावरण की परिस्थितियों के अनुसार हम कुलीनतन्त्रीय अथवा जनतन्त्रीय, रुढ़िवादी अथवा प्रगतिशील, प्रतिक्रियावादी अथवा क्रांतिकारी, नियमित अथवा अनियमित सभी कुछ हो सकते हैं।" इटली के लेखक जेटाहुस के अनुसार "फासीवाद ने स्वयं को अपने आगे कार्यक्रम के सम्बन्ध में बाधना स्वीकार नहीं किया। इसने अनेक बार ऐसी घोषणाएँ की जो राजनीतिक दर्शन के अनुकूल थीं, परन्तु जिनको क्रियान्वित करना फासीवाद अपना उत्तरदायित्व नहीं मानता था।" सेबाइन की दृष्टि में "फासीवाद ऐसे विचारों का योग है जो विविध सूत्रों से प्राप्त किए गए हैं और परिस्थिति की आवश्यकताओं के अनुरूप संप्रहीत कर दिए गए हैं।" इनमें तीन महत्वपूर्ण सूत्र ये हैं—(1) राज्य का प्रादुर्भाववादी सिद्धान्त विशेषकर हीगल का दर्शन, जिससे ग्रहण किया गया है कि केवल राज्य में ही और उसके माध्यम से ही व्यक्ति अपने जीवन के वास्तविक उद्देश्य की प्राप्ति कर सकता है, अतः उसे राजाका का प्रांत मीव कर पालन करना चाहिए, (2) जर्मन दार्शनिक नीत्से (Nietzsche) की नैतिक तथा सामाजिक विचारधारा, जिससे नेतृत्व एवं तानाशाही की धारणा ग्रहण की गई, और (3) रोम का चरित्र एवं जीवन सम्बन्धी दृष्टिकोण, जिससे इसने अनुशासन और कार्य को महत्व देना सीखा।

वास्तव में, फासीवादी दर्शन के कोई अटल नियम नहीं हैं। यह किसी प्रादर्श सत्ता, महन्त तथा आध्यात्मिकता में विश्वास नहीं करता। फासीवादी दर्शन प्रचलित अवसरवादी और क्रियात्मक है। यह एक लचीली विचारधारा है जो आवश्यकता-नुसार यथावच्छा मोड़ दी जाती है। फासिस्ट लोग कार्य पहले करते हैं और उसे दर्शन का रूप बाद में देते हैं। आचारात्मक सभी विचारों का खण्डन करने के कारण इसे 'सत्तावादी राजनीतिक सिद्धान्त' (Philosophy of Power Politics) भी कहते हैं।

फासीवाद ने कुछ ही वर्षों में सम्यता और संस्कृति की उन्हें उखाड़ कर शताब्दियों के मूल्यों और मान्यताओं की मिट्टी में मिला दिया। अतः इसकी प्रकृति के सम्बन्ध में अनेक धारणाएँ बनीं और नए-नए दृष्टिकोणों से इसकी व्याख्या करने के प्रयत्न किए गए तथा आज भी किए जा रहे हैं। फासीवाद की सबसे लोकप्रिय व्याख्या मार्क्सवादियों की है जिन्होंने ऐतिहासिक भौतिकवाद के आधार पर इसका विवेचन किया है। मार्क्सवादियों की दृष्टि में फासीवाद एकाधिकारी पूँजीवादी अधिनायकत्व है, पूँजीवाद की सर्वहारा-क्रान्ति से बचाने का एक प्रभावशाली तरीका है। प्रथम महायुद्ध के उपरान्त साम्यवाद के ज्वार में इटली और जर्मनी के सत्ताधारी

बर्गों के लिए जबदस्त सकट पैदा हो गया और यह अनुभव पैदा किया जाने लगा कि लोकतान्त्रिक व्यवस्था इस तूफान को रोकने में असफल है। अतः पूँजीपति वर्ग ने लोकतन्त्र का जामा उतार फेंका और बर्बर अधिनायकवाद की स्थापना कर ली। इटली और जर्मनी में पूँजीपतियों ने मुसोलिनी और हिटलर को पूर्ण सहयोग प्रदान किया और सत्तास्व होने पर इन अधिनायकों ने श्रमिक आन्दोलनों को कुचलने तथा साम्यवादी विचारों का दमन करने में सारी शक्ति लगा दी। मार्क्सवादियों से भिन्न दूसरी व्याख्या समाजवादियों की है जिनके अनुसार फासीवाद मध्यम वर्ग का अधिनायकतन्त्र है। महायुद्ध के बाद पूँजीपति वर्ग और श्रमिक वर्ग के पारस्परिक संघर्षों ने जब मध्यम वर्ग के अस्तित्व को सकट में डाल दिया तो इस वर्ग ने अपने हितों की रक्षा हेतु फासीवाद के रूप में अपना अधिनायकत्व स्थापित कर लिया। इटली और जर्मनी दोनों ही देशों में मध्यम वर्ग के लोगो ने भारी संख्या में फासीवाद को समर्थन और सहयोग दिया। फासीवाद की तीसरी व्याख्या के अनुसार यह मुसोलिनी और हिटलर का व्यक्तिगत अधिनायकत्व था। इटली और जर्मनी की जनता ने अपने अधिनायकों की ईश्वर की भाँति पूजा की। दोनों देशों के लोग उनके सकेत मात्र पर अपना सर्वस्व उत्सर्ग करने को तत्पर हो गए। फासीवाद की चौथी व्याख्या का प्रचार विशेष रूप से द्वितीय महायुद्ध काल में हुआ। यह कहा गया कि नाजीवाद जर्मन इतिहास और संस्कृति की अन्तर्निहित विशेषताओं की सामाजिक परिणति है, जर्मन लोगो ने सर्वत्र सैनिकवादी परम्पराओं और सत्तावादी शासन से प्रेम किया है। इस दृष्टिकोण के प्रतिपादकों ने यह विचार व्यक्त किया कि यदि जर्मनी में अधिनायकवाद को, उसकी सैनिक शक्ति को एक बार पूरी तरह विनष्ट कर दिया गया तो फिर यह सम्भव हो सकेगा कि जर्मन लोगो को लोकतान्त्रिक और उदारवादी सिद्धान्तों, व्यवस्थाओं तथा परम्पराओं से शिक्षित किया जा सके।

फासीवाद की विशेषताएँ या प्रमुख लक्षण

फासीवाद के प्रमुख सिद्धान्तों अथवा इसकी आधारभूत विशेषताओं का निम्नानुसार दर्शाया जा सकता है—

1 **राष्ट्र की उपासना (Glorifies the Nation)**—फासीवाद के अनुसार राष्ट्र साम्य है और व्यक्ति साधन। राष्ट्र रूपी साम्य पर व्यक्ति एवं समुदाय रूपी साधन सर्वत्र न्योछावर किए जा सकते हैं। “फासीवाद का समाज से अभिप्राय राष्ट्र से है और राष्ट्र इसके लिए राज्य का ही पर्यायवाची है। अतः राज्य राष्ट्र का मूल रूप है जिसको बंधानिक एवं नैतिक दोनों ही प्रकार की सम्प्रभुता प्राप्त है। समाज अथवा राष्ट्र का पूर्ण जीवन अपने सदस्यों की प्राप्ति के लिए व्यक्तियों का साधन बनाने में है। फासीवादियों के अनुसार राष्ट्र के सम्पूर्ण साधन राज्य को गौरवपूर्ण बनाने के लिए प्रयुक्त होने चाहिए और व्यक्ति के अस्तित्व में राष्ट्र की अभिवृद्धि का ही प्रधान विचार होना चाहिए। राष्ट्र समाज को एक सूत्र में बाँध कर संगठित रखता है और उसका शेष केवल जीवित व्यक्तियों तक ही सीमित न होकर भावी पीढ़ियों तक विस्तृत होता है।”

2. राज्य का गुलामान (Glorifies the State)—आदर्शवादियों की भाँति फासीवादी भी राज्य के अनन्य भक्त हैं और इसे एक दैवी तथा नैतिक सत्ता मानते हैं। मुसोलिनी के शब्दों में, "राज्य स्वयं में एक आध्यात्मिक और नैतिक तत्त्व है।" फासीवाद के अनुसार राज्य मानवीय गुणों का स्रोत है, सम्य जीवन का प्रतीक है, मनुष्य में सर्वोत्तम सत्य की अभिव्यक्ति का साधन है, मनुष्यों की आत्मा का संरक्षक और प्रवर्तक है, एक सहकारवादी एवं एकात्मक तत्त्व है तथा राष्ट्र का मूल रूप है।

3. राज्य एक सर्वसत्तात्मक, सर्वव्यापक एवं बोधमुक्त संस्था (State as an Omnipotent, Omnipresent and Infallible Institution)—उपर्युक्त सिद्धान्त से स्पष्ट है कि फासीवाद नैतिक एवं सर्वसत्तात्मक राज्य का समर्थन करता है। वह एक मौलिक, अधिकारपूर्ण एवं एकात्मक राज्य का समर्थक है। व्यवस्था, अनुशासन और सत्ता (Order, Discipline & Authority)—इन तीनों की प्राप्ति के लिए फासीवादी राज्य पूर्ण शक्ति के साथ व्यक्तिगत स्वाधीनता को कुचल सकता है। फासीवादियों के लिए राज्य ही सर्वस्व है। मुसोलिनी के शब्दों में, "सत्ता की कोई भी मानवीय तथा आध्यात्मिक वस्तु उससे बाहर नहीं हो सकती और यदि हो तो उसका कोई मूल्य नहीं हो सकता।" फासीवादी सर्वाधिकार-सम्पन्न राज्य का चित्र इन शब्दों में स्पष्ट हो जाता है—"सब कुछ राज्य के अन्तर्गत होना चाहिए, राज्य के विरुद्ध तथा राज्य के बाहर कुछ भी नहीं हो सकता।" राज्य मानव-जीवन के समस्त क्षेत्रों का नियन्त्रण करता है।

4. स्वतन्त्रता अधिकार नहीं बरन् कर्तव्य (Liberty not a Right but a Duty)—फासीवादियों की स्वाधीनता की परिभाषा अपनी है और साथ ही बहुत कुछ नवीन भी। एक सत्ताधारी राज्य के प्रसन्न फासीवादी स्वाधीनता को प्राकृतिक देन न मान कर राज्य द्वारा स्वीकृत एक रियायत (Concession) मानते हैं। इस सम्बन्ध में वे हीमेल और नीत्से के विचारों से अत्यधिक प्रभावित हैं। फासीवादी दर्शन में कानून का पालन ही वास्तविक स्वतन्त्रता है। जेंटाइल (Gentile) के शब्दों में, "कानून और राज्य स्वतन्त्रता के सर्वोत्तम अभिव्यक्तिकर्ता हैं।" फासीवादियों का कहना है कि "राज्य की ज्यों ज्यों उन्नति होगी त्यो-त्यो स्वाधीनता का क्षेत्र भी विस्तृत होता जाएगा क्योंकि एक फासीवादी राज्य में व्यक्ति की सुरक्षा तथा स्वाधीनता कानून के धूँ से द्वारा रक्षित की जाती है।" स्वतन्त्रता को राज्य से कोई भी व्यक्ति अधिकार के रूप में नहीं माँग सकता। व्यक्ति को स्वतन्त्रता राज्य द्वारा सामाजिक हितों को ध्यान में रख कर प्रदान की जाती है।

5. राज्य में व्यक्ति उपेक्षणीय है (The Individual is Negligiable in a Fascist State)—फासीवाद व्यक्ति की उपेक्षा करते हुए नैतिक और कानूनी दोनों ही दृष्टियों से राज्य को महत्ता और प्राथमिकता प्रदान करता है। स्वयं मुसोलिनी के शब्दों में, "फासिस्ट राज्य वैयक्तिक सुरक्षा तथा भौतिक सुरक्षा प्रदान करने वाला कोई राष्ट्र-प्रहरी नहीं है, बल्कि एक आत्मिक इकाई है जो राष्ट्र की आधिक राजनीतिक तथा न्यायिक व्यवस्था प्राप्त करने के लिए उद्भूत हुई है।"

6 प्रजातन्त्र का विरोधी (Opposed to Democracy)—फासीवाद प्रजातन्त्र एवं उदारतावाद का घोर शत्रु है। यह प्रजातन्त्र को 'मूर्खतापूर्ण, भ्रष्ट, घीमी, काल्पनिक और ध्व्वावहारीक प्रणाली' कहकर उसका उपहास करना है। फासीवादियों की मान्यता है कि प्रजातन्त्र एक भ्रष्टाचारपूर्ण शब्द है जो पूर्णतया सड़ चुका है। ससदों को वे 'बातों की दुकान' कहते हैं। बहुमत के शासन और निर्वाचन को वे धोखा मानते हैं। भ्रातृत्व, समानता और बन्धुत्व के नारों में उनका कोई विश्वास नहीं है। मुसोलिनी के शब्दों में, "प्रजातान्त्रिक शासन की व्याख्या इस प्रकार की जा सकती है कि वह समय-समय पर लोगों को मिथ्यावादी सम्प्रभुता का भास देता है जबकि वास्तविक और प्रभावशाली सम्प्रभुता प्रदुष्य है और वह गुप्त और अनुत्तरदायी हाथों में रहती है।"

7 कुलीनतन्त्र में विश्वास (Believes in Aristocracy)—फासीवाद कुलीनतन्त्र का समर्थक है। इसके समर्थकों का विश्वास है कि साधारण जनता में इतनी योग्यता नहीं होती कि वह शासन कार्य का संचालन कर सके और अपने हितों के विषय में विचार सके। शासन कार्य कुछ विशिष्ट लोगों द्वारा संचालित होना चाहिए जो योग्य, अनुभवी एवं कार्यकुशल हों और जो निश्चित भावों से प्रेरणा लेकर निष्ठापूर्वक सम्पूर्ण राष्ट्र के हितों को भली-भाँति पहचान कर उनकी रक्षा कर सकें। जन-साधारण को फासीवादी प्रजाती मानते हैं और कहते हैं कि उनको शासक वर्ग का प्रभानुकरण करना चाहिए।

8. सैन्यवाद और साम्राज्यवाद का उपासक (Worshiper of Military Power and Imperialism)—फासीवाद राष्ट्रीय उन्नति के लिए युद्ध को अनिवार्य मानता है। राष्ट्र की सुरक्षा, विस्तार और विकास के लिए युद्ध सदा ही न्यायसंगत है, भले ही उसमें अन्य छोटे समुदायों के हित और राष्ट्र के उद्भूत सदस्यों का जीवन नष्ट हो जाए। मेरियो कार्लो (Mario Carli) के शब्दों में, 'फासीवाद का जन्म युद्ध से हुआ है और युद्ध में ही उसको अपना विकास सोचना है।' फासीवाद का जन्मवादा मुसोलिनी स्वयं कहा करता था—"युद्ध मानवीय शक्तियों को चरम बिन्दु तक उन्नत कर साहसी वीरों के मस्तिष्क पर कुलीनता का टीका लगा देता है।" फासीवादी विगत रोमन साम्राज्य की स्थापना का स्वप्न देखते थे। प्रचीतिनिपा को इसीलिए विजय दिया गया था। संन्यवाद का उपासक फासीवाद चाहता है कि नारियाँ अधिक से अधिक सन्तान पैदा करें जिससे सेना में वृद्धि की जा सके। साम्राज्यवादी महत्वाकांक्षा प्रदर्शित करते हुए मुसोलिनी ने घोषणा की थी—"या तो इटली को अपना विस्तार करना चाहिए या मिट जाना चाहिए।" युद्ध की प्रशंसा के गुण पाते-पाते फासीवाद इस सीमा तक पहुँच गया था कि उसे विश्व-शान्ति 'कायरों का स्वप्न' दिखाई देता था। हिटलर के ये शब्द कि "विश्व में मनवरत युद्धों से मानवता महान् बन सकती है और चिर-शान्ति से उसका विनाश हो जाएगा" फासीवाद और नाज़ीवाद की युद्धप्रियता को प्रकट करत हैं।

9. अन्तर्राष्ट्रीयता का विरोध (Rejects Internationalism)—जहाँ प्रायः

हम राष्ट्रवाद के स्थान पर अन्तर्राष्ट्रीयतावाद की बात करते नहीं सकते, वहाँ मुसोलिनी कहा करता था कि अन्तर्राष्ट्रीय शान्ति अथवा व्यवस्था की चर्चा केवल वे राष्ट्र करते हैं जो अन्य राष्ट्रों के साथ सघर्ष और प्रतियोगिता में सफलता प्राप्त करने की भाशा नहीं रखते ।

10. तर्क और बुद्धिवाद का विरोधी (Does not Believe in Intellect and Criticism)—फासीवादी तर्क और बुद्धिवाद में कोई विश्वास नहीं रखते । इनकी मान्यता है कि मनुष्य किसी कार्य को भावना तथा कल्पना द्वारा प्रेरित होकर करता है । वह केवल अपने जीवन को किसी प्रकार सुखमय बनाना चाहता है । मुसोलिनी कहा करता था—“हमने प्रत्येक विरोधी का नाश कर दिया है । हमें किसी प्रकार के नियम में विश्वास नहीं है, और न स्वर्ग और मुक्ति में ही । हम मनुष्य मात्र की स्वतन्त्रता, जीवन और सुख की कामना करते हैं ।” फासीवाद के समर्थकों को विचार-विमर्श और समझौते पर आधारित सरकार में कोई भावना नहीं थी । उनके अनुसार—“मनुष्य अपने फेफड़ों और हाथ पैरों का अवश्य प्रयोग कर सकता है, परन्तु बुद्धि का नहीं । अविश्वेकवादी होने के कारण ही वे ऐसे नारों में विश्वास करने लगे थे जैसे “मुसोलिनी सर्वथा सत्य है, उस पर विश्वास रखो, उसकी आज्ञा का पालन करो और युद्ध करो ।” फासीवाद तर्क की अपेक्षा प्रेरक शक्ति और भावनाओं में अधिक विश्वास करता था । विवेक का विकास अधिनायकों की मृत्यु का निमित्त होता है, इसलिए फासीवादी विवेक और कल्पना से सदैव कतराते हैं । वे बुद्धिवादी दर्शन को कुछ बुद्धिवादी धर्मियों की विलासिता मात्र मानते हैं ।

11 एक नेता, एक दल और एक शासन में विश्वास (Faith in One Leader, One Party and One Government)—फासीवाद एक नेता, एक दल और एक शासन में विश्वास करता है और इसलिए यह किसी विरोधी व्यक्ति, समुदाय या सत्ता को सहन नहीं करता । फासीवाद की शिक्षा है कि नेता के समस्त आदेशों के बिना किसी सकोच तथा वाद विवाद के पालन करना चाहिए । इसमें दल की भी स्थिति नेता के हाथों की कठपुतली के समान रहती है ।

12 आर्थिक क्षेत्र में फासीवाद राष्ट्रीय उपयोगिता के दृष्टिकोण को उच्च महत्व देता है—फासीवाद पूँजी और श्रम दोनों का नियमन करता है और दोनों पर नियन्त्रण रखता है । यह पूँजी एवं समाजवाद दोनों का विरोधी है । पूँजीवाद का यह खण्डन भी करता है, लेकिन साथ ही उससे प्रभावित भी रहता है । यह उसका सर्वथा अन्त न कर राष्ट्रीय हित में उस पर बहुत से प्रतिबन्ध लगाना हितकर समझता है ।

13 फासिस्ट राज्य एक निगमात्मक राज्य (Corporate State) होता है—फासीवादी राज्य में श्रमिक सभों के स्थान पर फासीवादी सभों की स्थापना की जाती है जिनके अधिकारी कट्टर फासीवादी होते हैं । फासीवादी ही इनके सदस्य हो सकते हैं और इन सभों की शक्तियाँ बहुत महत्वपूर्ण होती हैं । सभों को मि-सभों के साथ मिलाकर राज्य द्वारा स्वीकृत कॉर्पोरेशन (नि-)

ये ही कॉरपोरेशन निर्वाचन के लिए निर्वाचक-मण्डली का रूप धारण कर लेते हैं। राज्य का एक व्यक्ति के साथ सम्बन्ध कॉरपोरेशन के द्वारा होता है। प्रत्येक उद्योग और सेवा का संचालन करने के लिए एक कॉरपोरेशन होता है। फासीवादी इटली में ऐसे सस्थानों या कॉरपोरेशनों का जाल बिछा हुआ था। प्रोफेसर जोड (Joad) के शब्दों में, "ये सस्थान ही राज्य की आत्मा को विभिन्न धाराओं में बाँटकर विशिष्ट उद्देश्य की प्राप्ति के लिए उसकी सम्पूर्णता को सुदृढ़ बनाते थे।"

14 चर्च और धर्म में विश्वास करता है—सन् 1921 तक फासीवादियों का चर्च और धर्म में कोई विश्वास नहीं था। ये धर्म और चर्च को समूल नष्ट कर देने के पक्ष में थे, लेकिन शीघ्र ही मुसोलिनी ने अनुभव किया कि इटली की जनता में उसके कैथोलिक चर्च के प्रभाव को कुचला नहीं जा सकता। मत अपने हित में चर्च से सन् 1929 में सन्धि करली जिसके अनुसार पोप ने फासिस्ट सरकार को इटली की सरकार के रूप में मान्यता प्रदान की और मुसोलिनी ने वेटीकन प्रदेश पर पोप की सत्ता को स्वीकार किया। कैथोलिक धर्म को राज्यधर्म घोषित कर दिया गया। धर्म को मार्क्सवादियों की भाँति जनता की अक्षीम न मानकर राज्य और जनता का सहयोगी स्वीकार किया गया।

फासीवाद की आलोचना (Criticism of Fascism)

फासीवाद में देश प्रेम, व्यापोजित धार्मिक व्यवस्था एवं नागरिकों के कर्तव्य पर बल प्रादि श्रेष्ठ गुण होते हुए भी इनकी अपनी अद्भुत मान्यताओं के कारण वर्तमान आलोचकों ने इसका बड़ी कठोरता से खण्डन किया। इटली में तानाशाह मुसोलिनी के उदय के साथ ही फासीवाद का उदय हुआ और मुसोलिनी के अन्त के साथ ही यह भी सदा के लिए अपनी कब्र में दफना दिया गया है। व्यावहारिक दृष्टि से इसने इटली में बहुत कुछ सफलता प्राप्त की, लेकिन सैद्धान्तिक दृष्टि से यह हमेशा एक दुर्बल और अवसरवादी दर्शन रहा। इसके पराभव ने यह सिद्ध कर दिया कि शक्ति राजनीति का सिद्धान्त वास्तविक राजनीतिक सफलता प्रदान नहीं कर सकता।

फासीवाद की कटु आलोचनाएँ प्रायः निम्नलिखित आधार पर की जाती हैं—

1 फासीवाद अधिनायकत्व को जन्म देता है। यह एक ऐसी तानाशाही है जो व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का विनाश कर अपने अस्तित्व को कायम रखने में विश्वास करती है। अधिनायकत्व की कमियाँ स्वयं स्पष्ट हैं। इसमें शान्ति के समय तनाव तो बना ही रहता है वास्तविक संकट के समय भी तनाव बढ़ता जाता है जिसका राष्ट्र पर बहुत बुरा प्रभाव पड़ता है। तनाव बनाए रखने के लिए और अपने प्रचार के लिए अधिनायक जनता को नाना प्रलोभन देते हैं और इस प्रकार की नीति का अन्तिम परिणाम युद्ध होता है जिससे अधिनायकों की शक्ति का अन्त और देश का पतन होता है।

॥ फासीवाद राज्य को साध्य और व्यक्ति को साधन मानता है। यह सिद्धान्त वैयक्तिक स्वतन्त्रता के लिए हानिकारक है। इस सिद्धान्त को स्वीकार करने का स्पष्ट अर्थ है कि व्यक्ति की स्थिति राज्य में उस मशीन की तरह है जिसको इच्छानुसार प्रयोग में लाया जा सकता है। उसकी स्थिति दास तुल्य हो जाती है। हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि राज्य व्यक्ति के लिए होता है न कि व्यक्ति राज्य के

लिए। राज्य एक कल्याणकारी संस्था है जिसका मुख्य कर्तव्य उन समस्त साधनों को एकत्र करना है जिनके द्वारा मनुष्य के व्यक्तित्व का सर्वांगीण विकास हो सके।

3 फासीवादो विचार बर्बर और असम्य हैं जो प्रगतिशील विचारों की कद्र खोदते हैं। प्रत्येक प्रगतिशील समाज प्रजातन्त्र, विचार-स्वातन्त्र्य, शान्ति, एकता और भ्रातृत्व में भ्रष्टा रहता है। प्राधुनिक विश्व इन विचारों को चिरस्थायी बनाने के लिए प्रयत्नशील है। लेकिन फासीवाद इन सबके विपरीत प्रादिमयुगीन विचार प्रस्तुत करता है जो किसी भी सम्य एवं प्रगतिशील राष्ट्र के लिए शोभनीय नहीं हो सकते।

4 फासीवादी विचारधारा राष्ट्रीयता पर आबश्यकता से अधिक बल देती है। राष्ट्र को महत्त्व देना उचित है, लेकिन राष्ट्र को एक रहस्यात्मक देवता मानकर उस पर जन-साधारण को बलि चढ़ाना और जन-साधारण से उसकी पूजा करवाना सर्वथा-अन्याय है। इस प्रकार के दर्शन से मानव-समाज का कल्याण नहीं हो सकता।

5 फासीवाद में विकेन्द्रीकरण के लिए कोई स्थान नहीं है। कोकर के अनुसार, "किसी राष्ट्र के अत्यधिक केन्द्रित व्यवस्था और सरकारी निदेशन में साहित्य, कला तथा विज्ञान का विकास नहीं हो सकता। केवल अस्थायी रूप से कुछ प्रकार की स्थिति लाभदायक हो सकती है, परन्तु सदा के लिए नहीं।" एलबर्ट आइंस्टीन के शब्दों में, "तानाशाही का अर्थ है चारों ओर बन्दूकें तथा मशीनगन और इनके कारण एकदम घोटू बातावरण। विज्ञान का विकास केवल विचार-स्वातन्त्र्य के बातावरण में ही सम्भव है।"

6. फासीवादियों के पास कोई दार्शनिक सिद्धान्त नहीं है अपितु एक भ्रष्टावादी और सामूहिक विचारधारा है जो परस्पर विरोधी तत्त्वों से मोत-प्रोत है। मुसोलिनी का यह कथन भी बहुत हास्यास्पद है कि "किसी भी दर्शन के आधार भूत सिद्धान्त लोहे और टीन की हथकड़ियाँ हैं।" सेबाइन के अनुसार, "फासीवाद हीमलवादी राष्ट्रवाद, प्लेटो के कुलीनतन्त्रवाद तथा बर्गसन के प्रविवेकवाद को संयुक्त कर इनको व्यावहारिक रूप में परिणत करने में समर्थ रहा है।" फासीवादो दर्शन भ्रष्टा है। यह विभिन्न स्रोतों से एकत्रित विचारों का ऐसा समूह है जो समय-समय पर विरगिट की तरह अपना रंग बदलता रहता है और बहुरूपिय की तरह अपने स्वरूप को बनाता-बिगाड़ता रहता है।

7 फासीवाद पूँजीवाद का अत्यन्त उग्र रूप है। वह तभी स्थापित होता है जब पूँजीवाद पतन की ओर उन्मुख होता है। जब पूँजीवाद विकसित कर रहा होता है तो उसकी यह प्रवृत्ति होती है कि श्रमिकों को अधिक बल और अन्य सुविधाएँ प्रदान कर उन्हें संतुष्ट रखने का प्रयत्न करता है। लेकिन बाद में एक ऐसा समय आता है जब पूँजीवाद अपने विकास की चरम सीमा पर पहुँच जाता है और तैयार माल की खपत नहीं हो पाती। इस कारण उसकी कोमल गिरन लगती है और पूँजीपतियों के मुनाफ़े में कमी आने लगती है। उन स्थिति में श्रमिकों का अधिक सुविधाएँ देने से हाथ खींच लेते हैं और श्रमिक आन्दोलन बन्द कर दिए तैयार हो जाते हैं। पूँजीवाद द्वारा यह रूप धारण कर लेने पर फासीवाद का प्रादुर्भाव होता है। इस प्रकार फासीवाद पूँजीवाद का उग्र एवं पतनान्मुख रूप है।

8 फासीवाद साम्राज्यवाद को उचित मानना है जिसका स्वानाविक परिणाम युद्ध होना है। युद्ध को राष्ट्रीय गौरव और उत्कर्ष का समुचित साधन मानना प्रचलित

विनाशकारी धारणा है। यह विचार विश्व-शान्ति की कब्र खोदने वाला है। साम्राज्यवाद के द्वारा सह-अस्तित्व की भावना कभी पनप नहीं सकती। साम्राज्यवाद का पोषक होने के नाते ही फासीवाद की दृष्टि में अन्तर्राष्ट्रीय नियमों और सन्धियों का मूल्य नहीं है। इसे कभी भी उचित नहीं कहा जा सकता।

9 फासीवादी विचारधारा अविवेक का पिढारा है जिसमें मनुष्य को अपने बुद्धि का पूर्ण लाभ उठाने का अवसर नहीं दिया जाता। फासीवाद का शक्ति में विश्वास करना उचित है, लेकिन शक्ति को ही सब कुछ मान लेना पतन की ओर ले जाने वाला मार्ग है। सदैव शक्ति के मद में डूबा रहने वाला राष्ट्र विश्व जनमत का सहयोग और सम्मान कभी नहीं कर पाया है, इतिहास इस बात का साक्षी है। वास्तव में फासीवाद राजनीतिक दासता के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं है। फासीवादों प्रातक के उपायों को अपनाकर लोकमत का दमन करने व विचार-स्वातन्त्र्य का अपहरण करने में जरा भी संकोच नहीं करते। वे भूल जाते हैं कि वही राज्य उन्नति कर सकता है जिसे नागरिकों का स्वेच्छापूर्ण सहयोग प्राप्त होता है।

10 फासिस्ट शासक यह प्रयत्न करते हैं कि शिक्षा का डग ऐसा हो जिससे जनता एक विशेष दृष्टिकोण और विचारधारा का अनुसरण करने लगे। वे यह नहीं मानते कि शिक्षा का प्रयोजन मनुष्य की क्षमता और स्वास्थ्य का निर्बाध विकास करना है।

11 फासीवाद धर्म और राजनीति को संयुक्त कर मनुष्य की राजनीतिक चेतना को कुचल देता है। धर्म और राजनीति को मिलाना एक रुढ़िवादी विचारधारा है। धर्म के नाम पर राज्य किसी भी प्रकार का प्रातक फैला सकता है। धाज के सभी सभ्य एवं प्रगतिशील राज्यों में धर्म राजनीति से पृथक् रखा जाता है।

यह कथन सही है कि "फासीवाद आत्मा का हनन करता है और मस्तिष्क की प्रचेतन विविधताओं को एकरूप एवं सार्वजनिक जीवन को निष्क्रिय बना देता है। यह मानव-प्रकृति के प्रादिम तत्त्वों को प्राकषित करता है तथा नव-विकसित प्रवृत्तियों के प्रयोग से घबराता है। यह प्रत्येक प्रकार की स्वतन्त्रता का दमन करता है। इसके पार्श्विक अत्याचारों की कहानी सुनकर हमारी सभ्य भावनाओं को प्राधात पहुँचता है। अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में फासीवाद युद्ध को जन्म देता है। अधिनायकतन्त्र फासीवाद का प्रमुख तत्त्व है और प्रत्येक अधिनायकतन्त्र असाध्य रोग के कठबे उपचार के समान है जिसका प्रयोग दैनिक भोजन के लिए नहीं किया जा सकता।" वर्तमान में इस सिद्धान्त का अतीत के पायलपन के सिद्धान्त के प्रतिरिक्त और कोई महत्त्व नहीं है।

फासीवाद के इतिहास से हमें यह शिक्षा लेनी चाहिए कि जनता सबेगों और भावावेशों में आसानी से बह जाती है और प्रतिक्रियावादी शक्तियाँ इस कमजोरी का लाभ उठाकर जनता को विनाश के गर्त में धकेल देती हैं। जनता की प्रवृत्तियों को उभार कर प्रपदा उसके प्रावेशों को प्रज्वलित कर उसे प्रच्छे से प्रच्छे और नीच से नीच काम में लगाया जा सकता है। हिटलर और मुसोलिनी ने जनता के प्रावेशों को गलत रूप में उभार कर अल्पकाल में ही सभ्य सभूत्रे राष्ट्र को 'रासती' रूप दे दिया और उसका अन्तिम परिणाम विश्व के किसी भी देश की जनता जो सदबुद्धि देने के लिए पर्याप्त है।

संक्षिप्त जीवन-परिचय और रचनाएँ

ग्राहम वेलस का जन्म सन् 1858 में एक अंग्रेज पादरी परिवार में हुआ था। उसकी शिक्षा 'बीवरी स्कूल' और 'कॉर्गुअइस्ट कॉलेज, धारमहोर्ड' में हुई थी। प्रारम्भ में वह एक सामान्य अध्यापक था, किन्तु कान्टोर में वह महान् विद्वान् के रूप में उजागर हुआ। उसने 'लन्दन स्कूल ऑफ़ इकॉनॉमिक्स' की स्थापना में सहयोग दिया और बाद में इसी संस्था में उसने लगभग 30 वर्ष तक अध्यापन कार्य किया। वह लगभग 20 वर्ष तक लन्दन विश्वविद्यालय की सैनेट (Senate) का सदस्य रहा। इस हैबिटन से उसने लन्दन स्कूल बोर्ड, लन्दन काउन्सिली कॉलेज तथा रॉयल कनोवेलन फॉर सिविल सर्विस के सदस्य के रूप में इन वैधानिक संस्थाओं की नीति के निर्माण में भी पर्याप्त योग दिया।

ग्राहम वेलस फंडेशन सांसाइटी का एक प्रभावशाली सक्रिय सदस्य भी रहा था। उसने इस विषय में एक प्रसिद्ध तर्क 'Essay on Fabian Socialism' (1889) भी लिखा। वेलस की लयन-शक्ति बड़ी प्रबल थी। उसने अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों की रचना की, जिनमें से प्रमुख हैं—

1. Life of France Place (1893)
2. Human Nature in Politics (1903)
3. The Great Society (1914)
4. Our Social Heritage (1921)
5. Law of Thought (1926)

वेलस की पद्धति (His Method)

ग्राहम वेलस का दृष्टिकोण निम्नलिखित रूप में बुद्धि-विरोधी (Anti-Intellectual) है। राजनीतिक घटनाओं की उनमें मनोवैज्ञानिक व्याख्या की है। उसके मतानुसार भावना, धारणा, संकल्प एवं अनुकरण का प्रवेदन कियाएँ ही राजनीति को निर्धारित करती है, बुद्धि नहीं। उनमें विचार एवं इच्छाओं के समन्वय की विवेचना करके राजनीतिक मनोविज्ञान के बौद्धिक तर्क पर बल दिया तथा अनुभवमतात्मक रीति (Inductive Method) का अनुसरण किया है। तर्क की गुणात्मक रीति की प्रस्ताव उनमें साम्यात्मक 'रॉ-एन' का अनुसरण किया है। इतिहास उसका विचार पर मनोविज्ञान के प्रश्न का प्रभाव है - यदि उसका निष्कर्ष उनमें

प्रशासनिक तथा राजनीतिक अनुभवों पर आधारित हैं। ग्राहम के सम्मुख मुख्य समस्या यह थी कि “आधुनिक मनोविज्ञान द्वारा संचित ज्ञान को एक व्यवसायी विद्वान् के विचारों की प्रक्रिया के परिमार्जन में किस प्रकार प्रयोग में लाया जाए।”

ग्राहम बेलास ने लोगों को दैनिक जीवन की कठिनाइयों और निराशाओं से सुरक्षित रखने के लिए राजनीति में मात्रात्मक पद्धति (The Quantitative Method) प्रपनाने की आवश्यकता पर बल दिया। इसके अनुसार तथ्यों का तत्काल तथा उनका विश्लेषण करने के बाद निष्कर्ष निकाले जाने चाहिए। वह सांख्यिकीय अध्ययन (Statistical Study) पर जोर देता है। उसका कहना था कि राजनीति के छात्र को काल्पनिक व्यक्ति (An Abstract Man) का अध्ययन करने के बजाय ऐसे पूर्ण मनुष्य का अध्ययन करना चाहिए जो भावनाओं (Emotions), उल्लेखनाओं (Impulses) और जन्मजात प्रवृत्तियों (Instincts) तथा प्राकृतिक इच्छाओं से परिपूर्ण हो। उसका आग्रह इस बात पर था कि लोगों को मनुष्य की बोद्धिकता को अनावश्यक महत्त्व देने का प्रयत्न नहीं करना चाहिए और ऐसी घावट को त्याग देना चाहिए।

रोस्को (Rockow) ने ठीक कहा है कि “यदि प्रो मेकडूगल प्लेटोवादी है तो प्रो ग्राहम स्पष्टतया अरस्तूवादी है। उसका दृष्टिकोण संश्लेषणात्मक और अनुसमनात्मक (Synthetic and Inductive) दोनों है।”¹ एक अच्छे डॉक्टर की भांति बेलास ऐसा चतुर निदानकर्ता था जो एक निश्चित मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से किसी राजनीतिक बीमारी का निदान कर सकता था। उसने मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त और इसकी पद्धतियों को राजनीतिक सिद्धान्त एवं शासन दोनों पर ही लागू किया। उसने अपने निष्कर्षों को उन तथ्यों पर आधारित किया जो वर्तमान में हैं, न कि उन पर जो होने चाहिए। अतः उसे अरस्तूवादी (Aristotelian) कहना ही उचित है।

मानव क्रियाओं के आधार अथवा प्रेरणा-स्रोत (Basis of Human Action)

बेलास ने अपने तीनों ग्रन्थों ‘ह्यूमन नेचर एण्ड पॉलिटिक्स’, ‘दि ग्रेट सोसाइटी’ तथा ‘मावर सोशल हेरिटेज’ में राजनीतिक घटनाचक्र की मनोवैज्ञानिक व्याख्या की है और मानव-कार्य के आधार अथवा प्रेरणा-स्रोतों पर मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से विचार प्रस्तुत किए हैं। बेलास ने अपने ग्रन्थ ‘ह्यूमन नेचर एण्ड पॉलिटिक्स’ का आरम्भ इन शब्दों से किया था, “राजनीति का अध्ययन अभी प्राथम्यवर्जक रूप से असन्तोषजनक अवस्था में है।” असन्तोष का कारण उसकी दृष्टि में यह था कि विचारकों की लोकतन्त्र में आशाएँ निष्फल हो चुकी थीं और वे यह मानते थे कि इस निष्फलता का कारण राजनीतिक संस्थाओं के दोष, सीमित मताधिकार की प्रथा और अज्ञानता में निहित है, लेकिन उसका विश्वास था कि वास्तविक कारण कुछ और

ही हैं। उसके विचार में विद्वानों ने मानव-स्वभाव की उपेक्षा करके राजनीति की प्रणाली को दोषपूर्ण बना दिया था। वह यह मानता था कि राजनीतिज्ञ को भावना, भावों तथा बुद्धि से संबंधित प्रणाली की विवेचना करनी चाहिए, प्रभुत्व की नहीं।

वेत्तास के पूर्व के राजनीतिज्ञ मानव को पूर्णतया विवेकहीन मानते थे जबकि वेत्तास का विश्वास था कि यदि मानवीय कार्यों का लेखा तैयार किया जाए तो यह प्रमाणित हो जाएगा कि बहुत कम मानव-कार्य बुद्धि से प्रभावित तथा संचालित होते हैं। मनुष्य के कार्य अधिकतरतः या तो घातक के रूप में होते या वे मानवनाशक होते हैं। जहाँ वेत्तास के अनुसार मनुष्य के कार्य-परिणामों का दृष्टिपूर्वक परिकलन (Rational Calculation of the Consequences) से प्रभावित होते हैं और मेकडुगल के अनुसार 'मानव-जीवन की दिनचर्या को उसकी नैसर्गिक वृत्तियाँ' (Instinctive Impulses) संचालित करती हैं तथा जीवन में विवेक (Reason) का महत्त्व सीधा है, वहाँ वेत्तास ने इन दोनों विद्वानों में से किसी का भी अनुसरण न कर मध्यम मार्ग अपनाया।

वेत्तास के अनुसार मानव-प्रकृति उसकी वस्तुनिष्ठ योग्यताओं की वृत्तियों (Inherited Dispositions) का योग है। वस्तुनिष्ठतया वृत्तियों की दो भागों में विभक्त किया जा सकता है—जन्मजात प्रवृत्तियाँ (Instincts) और बुद्धिमत्ता (Intelligence)। इन दोनों को पृथक् करने वाली कोई स्पष्ट रेखा नहीं है। जिज्ञासा (Curiosity), प्रयत्न और भ्रम (Trial and Error), विचार और भाषा (Thought and Language), प्रमुख रूप से बुद्धिपूर्ण वृत्तियाँ हैं और मनुष्य के लिए उसी तरह स्वभाविक हैं जैसे उसकी अधिक शक्तिशाली नैसर्गिक वृत्तियाँ। मनुष्य समुचित दिशाओं में भय की वृत्ति की भाँति ही सोचने की प्रवृत्ति प्राप्त करता है। सोचना मनुष्य के लिए स्वभाविक है। वेत्तास के अनुसार सम्मति का दायित्व है कि वह मनुष्य के स्वभाव और उसके परिवार में मेन प्रार्थान् सामञ्जस्य (Harmony) उत्पन्न करे। प्रेम और धृष्टा दोनों प्राकृतिक वृत्तियाँ (Natural Dispositions) हैं किन्तु यह सामाजिक आवश्यकता है कि प्रेम अधिक और धृष्टा कम हो। एक राजनीतिज्ञ के लिए मानव की अधिक महत्त्वपूर्ण भावनाएँ ही आवश्यक हैं, समूर्ण भावनाओं से राजनीतिज्ञ को कोई प्रयोजन नहीं होना चाहिए। महत्त्वपूर्ण भावों में प्रेम का प्रथम, भय का द्वितीय तथा सम्मति की इच्छा का तृतीय स्थान है। इसके प्रतिरिक्त सहकरिता, सन्देश, कौतूहल या जिज्ञासा तथा नष्ट-निष्ठा के भाव भी महत्त्वपूर्ण हैं। राजनीतिक सिद्धान्तों तथा सद्वर्तनों को पुनर्रचना के लिए बुद्धि और मुख की कानना पर विशेष ध्यान देना चाहिए क्योंकि मानव-जीवन के निर्माण में ये नीतिक शक्तियाँ महत्त्वपूर्ण योग देती हैं।

यह स्मरणीय है कि वेत्तास ने विवेक को राजनीतिक क्षेत्र से पूर्णतः पृथक् नहीं किया है मनुष्य इस बात पर बल दिया है कि राजनीतिक जीवन में उपचेतन वृत्तियों (Sub-conscious) का महत्त्वपूर्ण योग है। व्यावहारिक सचनता तभी

प्राप्त हो सकती है जब इन उप चित्तवृत्तियों एवं बुद्धिहीन भावनाओं को जाग्रत कर लोकमत का निर्माण किया जाए। अपने बाद के लेखों में, जबकि वह विचार और इच्छा के संगठन की विवेचना करता है, बेंतास मनोवैज्ञानिक राजनीति में बुद्धि अथवा विवेक तत्त्व पर अधिक ध्यान देता है। मनुष्य का विवेकहीन स्वभाव अस्थिर होता है जो सामाजिक उन्नति के लिए उपयोगी नहीं है। मानव-समाज के लिए मानव-विवेक की विजय ही एकमात्र आशा है। विचार-पूर्णता को उपयुक्त प्रोत्साहन और उसकी प्रगति को प्रयत्नपूर्वक पूर्ण सहायता देने के परिणामस्वरूप ही सभ्य समाज का निर्माण सम्भव हो सका है। “विचारपूर्णता की कला की उन्नति होने पर ही हमारे उत्कृष्टपूर्ण समाज की बुराइयाँ दूर करने में मनुष्य की आविष्कारक बुद्धि को प्रोत्साहन मिलता है।”

बेंतास की मान्यता है कि राजनीतिक व्यवहार में मनोवैज्ञानिक तत्त्वों के प्रतिरिक्त परिस्थितियों एवं पर्यावरण का भी काफी प्रभाव पड़ता है। यह पर्यावरण (Environment) परिवर्तनशील होता है और प्रत्येक नया पर्यावरण मानव के राजनीतिक व्यवहार को प्रभावित करता है। नवीन राजनीतिक व्यवस्थाएँ, भावों और भावनाएँ परिवर्तनशील राजनीतिक वातावरण की छोटक होती हैं। राष्ट्रीय ध्वज, राष्ट्रीय गान और राजनीतिक दल वे प्रमुख राजनीतिक उपादान हैं जो विचारों और भावनाओं के विकास में सहयोग देती हैं। इसका मूलरूप बौद्धिक होता है, किन्तु जनसाधारण के लिए ये भावनात्मक होते हैं और इन भावनाओं को प्रपील करके ही राजनीतिज्ञ लाभ उठा सकते हैं। राजनीतिज्ञ की कला इसी बात में है कि वह सर्वसाधारण की भावनाओं को उत्तेजित कर उनसे लाभ उठाए। निर्वाचन के समय सभी राजनीतिक दल प्रभावशाली नारे लगाते हैं और जनता की भावना को अपने पक्ष में उत्तेजित करने का प्रयत्न करते हैं। निर्वाचन एक प्रकार का मनोवैज्ञानिक भतिरेक (Psychological Orgies) और बन्धीकरण (Spell Binding) करने का प्रयास बन जाता है। बार्कर के शब्दों में, “दल के नाम तथा प्रतीक, दल की ध्वजाएँ, नारे तथा माने निर्वाचक-मण्डल को संकेत-प्राप्तता को प्रभावित करने के लिए छोड़ दिए जाते हैं।”

स्पष्ट है कि उपर्युक्त विचारों द्वारा बेंतास राजनीतिक जीवन की इस प्रचलित धारणा का खण्डन करता है कि मनुष्यों की प्रवृत्ति अपने पूर्व निश्चित उद्देश्यों को पूरा करने के लिए श्रेष्ठतम साधनों को ध्यान में रखकर कार्य करने की प्रवृत्ति होती है। बेंतास की धारणा तो यह है कि मनुष्य में प्रेम और भावना की प्रवृत्तियाँ पाई जाती हैं जिनके कारण वह अधिकतर सचेतन पर्यवेक्षण तथा विश्लेषण द्वारा जानने योग्य तथ्यों से भिन्न राजनीतिक प्रतीकों की ओर उन्मुख होते हैं।¹ मनुष्य द्वारा अपने कार्यों के परिणामों से सम्बन्धित धारणाएँ किसी बौद्धिक प्रक्रिया का फल नहीं होती बल्कि उनका यह कार्य तो एक बुद्धिशून्य प्रक्रिया होती है।

स्वयं वॉलास के शब्दों में, "उनके मस्तिष्क एक वीणा की भाँति कार्य करते हैं जिसके समस्त तार एक ही साथ झनझनाते हैं, अतः भावना, अन्तःप्रेरण, आदि प्रायः साथ-साथ चलती हैं और एक ही बौद्धिक अनुभव के एक-दूसरे से संयुक्त पहलू होते हैं।"¹ कहने का तात्पर्य यह है कि जब उत्तेजना आदि के वशीभूत होकर व्यक्ति भीड़ के अंग के रूप में कार्य करता है तो उसकी मानसिक प्रक्रिया का बुद्धिहीन आचरण स्पष्ट हो जाता है। मानसिक और बौद्धिक जीवन के क्षेत्र में मनुष्य अधिकारितः एक भीड़ की स्थिति में रहते हैं और 'बौद्धिक' के स्थान पर 'निष्कर्ष' की प्रस्थापना करते हैं (Substitute non rational inference for rational)। नगरीकरण (Urbanisation) द्वारा यह प्रवृत्ति और भी अधिक बढ़ गई। अब यह आवश्यक नहीं है कि संकेत (Suggestion) का प्रभाव ग्रहण करने के लिए एक स्थान पर एकत्र हुंदा जाए। प्रेस, रेडियो, सिनेमाग्राह्य आदि के होते हुए भावनाओं के संचालन के लिए किसी एक स्थान पर एकत्र होना आवश्यक नहीं है।

प्रजातन्त्र पर वॉलास के विचार (Wallas on Democracy)

वॉलास के मतानुसार, "18वीं और 19वीं शताब्दी के प्रजातन्त्रवादी दार्शनिकों द्वारा प्रतिपादित प्रजातन्त्र और वास्तविक प्रजातन्त्र में बड़ा अन्तर है।" जनसाधारण की अस्थिरता आश्चर्यजनक है और दार्शनिक प्रजातन्त्रवादियों में जिस प्रजातन्त्र की वर्षा की है वह केवल प्रचार द्वारा भावनाओं पर विजय प्राप्त करना मात्र है। मतदाताओं की उपचेतन मन स्थिति (Sub-conscious Mental Life) से अनुचित लाभ उठाकर बहुमत प्राप्त कर लिया जाता है। मतदाताओं को बिना समझे बुझे किसी विशेष समस्या पर मतदान करने के लिए उकसाया जाता है। यदि व्यक्ति किसी दल को मत देता है तो इसका आशय यह नहीं है कि उसने बड़े सोच-विचार के बाद ऐसा किया है, बल्कि वास्तविकता यह है कि दल विशेष चालाकी और धोखे से उस व्यक्ति की भावना को अपने पक्ष में कर लेता है। मतदाताओं को समाचार-पत्रों व विज्ञापनों द्वारा सम्मोहित करके और व्यावसायिक प्रत्याशियों को खड़ा करके बहुरा बना दिया जाता है। मतदाताओं को जनमत पर नियन्त्रण करने वाले सभी साधनों के माध्यम से प्रभावित किया जाता है। उन्हें घृणा तथा उत्तेजना को प्रोत्साहन देने के लिए विवश कर दिया जाता है। शक्तिशाली प्रोत्पीतिवियों के गुट जनमत पर अपने अस्ति-सम्पन्न साधनों द्वारा अनुचित प्रभाव डालते हैं। राजनीतिज्ञ जनता के मतों को प्राप्त करने के लिए नामो, चित्रों, चिह्नों, आदि का प्रयोग करते हैं। भारत जैसे देश में, जहाँ अधिकांश जनता अशिक्षित है, चिह्नों का बहुत अनुचित लाभ उठाया जाता है। जब किसी विशेष दल को मत दिया जाता है तो बहुधा ग्रामीण विवेक अथवा निष्पक्ष तथ्य पर आधारित न होकर इस बात पर आधारित होता है कि उस दल का नाम कितना भावार्थक है अथवा कोई उत्तेजक चित्र उसे कितना भावुक बना देता है। भारत में केवल भावना के वशीभूत ही अधिकांश व्यक्ति

किसी दल के लिए अपना मत प्रदान करते हैं। जो दल जितने अधिक मनोवैज्ञानिक साधनों का प्रयोग करता है, उतनी ही अधिक मात्रा में उसे सफलता प्राप्त होती है।

वंतास के अनुसार इन सब दुराद्यों का एक ही उपचार है और वह यह है कि विवेक के प्रयोग के दायरे को बढ़ाया जाए तथा सार्वजनिक क्षेत्र में विवेक का अधिकारिक प्रयोग किया जाए। हमारा आदर्श यह होना चाहिए कि मतदान का कार्य न्यायालय के पक्षी के द्वारा निस्वार्थ और तथ्यों के वैज्ञानिक विश्लेषण की भाँति हो। शिक्षा प्रसार द्वारा यह सम्भव है कि नागरिकता के कर्तव्यों के प्रति राजनीतिक दलों की बागडोर व्यक्तियों के हाथों में रहे। वंतास की मान्यता है कि हमें मनोवैज्ञानिक राजनीति में परिवर्तन करना चाहिए, मानव-प्रकृति की जटिलता को समझना चाहिए और समस्त मनुष्य को एक समान समझने की बात भूल जाना चाहिए। हमें व्यक्ति और वर्ग-भेदों को ध्यान में रखना चाहिए। तत्त्वों के मात्रात्मक वर्गीकरण (Quantitative Classification) द्वारा ही हम किसी निश्चित परिणाम पर पहुँच सकते हैं। हमारी विवेक-बुद्धि का आधार सांख्यिकी तथा प्रामाणिक तथ्य होने चाहिए।

शासन यन्त्र और सरकारी अधिकारियों के बारे में वैंलास के विचार
(Wallas on Governmental Machinery and Public Officials)

वंतास के मतानुसार शासन यन्त्र और शासन के कर्तव्यों में बड़ा अन्तर है। मानव बुद्धि सहकारी विचारधारा की प्रगति को प्राथमिक सामाजिक जीवन की जटिलताओं के अनुसार ढालने में असमर्थ रही है। विचार-संगठन (Thought Organisation) के वर्तमान रूप एक अधिक सरल समाज के अवशेष हैं। हमारी समितियाँ, नगरपालिकाएँ, संसद आदि संस्थाएँ सामूहिक विचार-विमर्श के उद्देश्य के प्रति सही आचरण नहीं करती। वे मितजुल कर विचार करने के उद्देश्य में असफल रही हैं। यदि विचार विमर्श होते भी हैं तो दलीय नेताओं के छोटे-छोटे वर्गों, व्यक्तिगत सदस्यों और पदाधिकारियों की मंठों में होते हैं अथवा पत्र-व्यवहार द्वारा होते हैं। वंतास की मान्यता है कि प्रभावशाली विचार-विमर्श अभी तक केवल कैबिनेट के अन्तर्गत ही सम्भव हो सका है। ऐसा इसलिए है कि कैबिनेट में चुने हुए व्यक्ति होते हैं और दलीय अनुशासन अथवा दृढ़ता (Solidity) उसकी एक विशेषता होती है। उपर्युक्त संस्थाओं में प्रभावशाली सम्पर्क के सम्बन्ध में कोई सुधार करते समय विधानसभा की जटिलताओं, निष्पक्ष विचार विमर्श की आवश्यकताओं तथा व्यक्तिगत और वर्गीय मनोवैज्ञानिक भेदों को ध्यान में रखना चाहिए। समाज के राज के जटिल ढाँचे में सामूहिक विचार की आवश्यकता है। नगरपालिका या केन्द्रीय संसद में यदि सही तरीके से कार्य होना है तो समूह विचार विमर्श पर बल देना पड़ेगा। वंतास यह माँग करता है कि संसद के प्रथम सदन (House of Commons) की सदस्य संख्या कम कर दी जानी चाहिए। उसे अपनी समितियों (Committees) का अधिक उपयोग करना चाहिए और सम्पूर्ण सदन की समिति (The Committees of the Whole House) का अन्त कर देना चाहिए। यह

सर्वथा उपयुक्त है कि मन्त्रिमण्डल समितियों की राय से ही कार्य करे और स्थानीय समितियों एवं सभा के आकार को छोटा कर दिया जाए। वॉलास के अनुसार लॉर्ड्स सभा (The House of Lords) को, जिसका कार्य केवल पुनरावेष्टि (Revisory) है, एक शाही आयोग (Royal Commission) का उत्तरदायित्व सम्भाल लेना चाहिए।

वॉलास के अनुसार प्रशासनिक सेवा में इस दृष्टि से परिवर्तन अपेक्षित है कि प्रशासनिक पदाधिकारी रचनात्मक विचारधारा एवं कार्यों की ओर उन्मुख हो। उन्हें अपने पदों की सकीर्णता में लिप्त रहने से बचना चाहिए और अपने विचारों में मौलिकता लानी चाहिए। वर्तमान वातावरण पदाधिकारियों में मौलिकता की उत्पत्ति में बाधक है और इसमें सकीर्णता की भावना प्रधान है। यही कारण है कि सामान्य बातों के प्रबन्ध में तो अवश्य दक्षता दिखाई पड़ जाती है, लेकिन शासन के मौलिक सिद्धान्तों के आविष्कार में शून्यता ही परिलक्षित होती है। प्रशासन नवीन सिद्धान्तों के आविष्कार से वंचित रहता है।

प्रन्त में, वॉलास का यह विचार भी उल्लेखनीय है जिसमें वह राज्य को इच्छा की सगठित करने की विधि बतलाता है। उसके अनुसार राज्य की इच्छा का निर्माण व्यक्तिवादी, समार्जवादी और श्रम सघवादी सिद्धान्तों के संश्लेषण द्वारा किया जा सकता है। केवल एक दो सिद्धान्तों की स्वीकृति से ही काम पूरा नहीं होगा, समस्त लोगों के कल्याण को ध्यान में रख कर ही कार्य करता होगा। वॉलास का मत था कि लॉर्ड्स सभा में व्यावसायिक प्रतिनिधित्व होना चाहिए।

वॉलास की आलोचना और उसका मूल्यांकन
(Criticism and Estimate of Wallas)

वॉलास राजनीतिक जीवन का अत्यधिक अनुदिकरण कर देता है। समाज के निर्माण चेतन सघवा अचेतन रूप में मानव-बुद्धि अवश्य योग देती है। अचेतन रूप से कार्य करने का यह अर्थ मान लेना एक भूल है कि बुद्धि कोई कार्य ही नहीं करती। मानव का अस्तित्व अनुभूति के निरर्थक प्रभावों पर ही आधारित नहीं है और न ही जीवन केवल आवेगों का पुञ्ज है। हर अनुभूति अर्थपूर्ण होती है। मनुष्य का ससार स्पष्ट उद्देश्यों की माला नहीं है बल्कि स्पष्ट उद्देश्यों की तुलना है। विवेक अथवा बुद्धि द्वारा ही वह प्रत्यक्ष में मौलिक तत्त्वों का चयन करता है और उन्हें पहचानता है। विवेक के अभाव में व्यवस्थित सामाजिक जीवन की कल्पना करना ही कठिन है। यद्यपि व्यक्ति मिथ्या प्रचार से पथ-भ्रष्ट हो सकता है, तथापि उस समय भी उसमें यह धारणा मौजूद रहती है कि वह ठीक कार्य कर रहा है।

अन्य मनोवैज्ञानिक विचारों की भाँति वॉलास भी निम्नतर से उच्चतर की तथा ऐतिहासिक काल से सम्म जीवन की विवेचना करता है। वह मनुष्य और सृष्टि के अन्य प्राणियों में कोई अन्तर नहीं देखता। वह यह मानता है कि मनुष्य और पशु एक ही श्रेणी के जीवधारि हैं। इस तरह वॉलास भी वही गलती करता है जो

उसके पूर्ववर्ती मनोवैज्ञानिक दार्शनिकों ने की थी । गैलासकों की दृष्टि में वैलास की शैली भी त्रुटिपूर्ण है । वैलास का विश्वास है कि प्रत्येक समस्या में कुछ बुराई और कुछ अच्छाई होती है, किन्तु इस प्रकार की विचारधारा को अधिक लोग स्वीकार नहीं करते । वैलास का कहना है कि "होत्साहित मनोवृत्ति से असंस्कृत मनोवृत्ति के तनाव की उत्पत्ति होती है ।" यह धारणा गलत विचार पर आधारित ॥ । यदि मनुष्य ने चिरकाल से कुछ इच्छाओं को उत्तराधिकार में प्राप्त किया है तो इसका यह अर्थ नहीं है कि वह इन इच्छाओं की पूर्ति वर्तमान समाज में ही करे । कभी-कभी यह आवश्यक हो जाता है कि कुछ चित्तवृत्तियों का दमन किया जाए । "यदि हमें आधुनिक जटिल समाज में जीना है तो हमें अपनी इच्छाओं का परित्याग करना होगा । हमारी आदिमानवीय इच्छाओं की पूर्ति को कोई महत्त्व नहीं दिया जा सकता । इन इच्छाओं की हमें शिष्ट रूप से पूर्ति करनी होगी । श्रेष्ठ वृत्तियों के लिए नीच वृत्तियों का बलिदान करना होगा ।"

अनेक त्रुटियों के होते हुए भी गैलास के दर्शन का काफी महत्त्व है । उसने राजनीतिक दर्शन को एक नया मोड़ देकर प्रगतिशील बनाया है । रोकको (Rockow) के अनुसार, "आधुनिक गैलास ने मानव-प्रकृति और मानव-कार्य में उपचेतना का महत्त्व प्रदर्शित कर राजनीति-विज्ञान की बहुत सेवा की है । गैलास का महत्त्व इस बात में भी है कि वह अपने समकालीन मनोवैज्ञानिक ज्ञान को प्रजातन्त्र-प्रणाली पर प्रयोग करने के क्षेत्र में प्रयुक्त था । गैलास ने राजनीति के अध्ययन में अनुमानात्मक शैली का प्रजातन्त्र में विशाल सामाजिक अनुभव और विशुद्ध मनोविज्ञान का समावेश बेन्पम के अनुयायियों से कहीं अधिक किया । वास्तविक परिणामों पर अपने वैज्ञानिक विश्लेषण को क्रियान्वित करने में उसने यह ज्ञात किया कि वास्तविक राजनीति और शिक्षणालयों में पढ़ाई जाने वाली राजनीति में बहुत अन्तर है और हमारे राजनीतिज्ञ बेन्पमवादी नहीं हैं क्योंकि हमारे भूतकालीन दार्शनिकों की प्रेरणा वे मानव प्रकृति के अधिक श्रेष्ठ अध्येता हैं । वैलास ने सिद्धान्त और तथ्य के भेद पर पर्याप्त बल दिया है और यह चाहता है कि अन्य लोग भी इस भेद को ध्यान में रखें । वैलास की तीन पुस्तकों ने राजनीति-साहित्य में उसके नाम को अमर बना दिया है । उसकी मनोवैज्ञानिक दृष्टि एक ऐसे आकर्षक क्षेत्र को अनावरित करती है जिसमें निश्चित रूप से नवीन खोजें होगी । राजनीतिक समस्याओं के प्रति उसने मात्रात्मक दृष्टिकोण (Quantitative Approach) से अविवक्षित प्रवेश ही उत्तम परिणाम निकालेगा ।" वैलास ने इस बात पर बल दिया है कि किसी भी समस्या का वास्तविक तथ्यों के आधार पर आलोचनात्मक विचार करने से ही किसी प्रणाली में सुधार किया जा सकता है, व्यर्थ की परिपाटियों को रटते रहने से नहीं ।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि राजवर्शन के क्षेत्र में वैलास का स्थान अनुपेक्षणीय है । राजनीति के बहुत कम ऐसे ग्रन्थ होंगे जिनमें गैलास की चर्चा न की गई हो । उसकी प्रतिपादित सांख्यिकी-प्रणाली का आजकल सारे सार में प्रयोग किया जा रहा है ।

पूँजीवाद और साम्यवाद की सकीर्णता से बाहर निकल कर लोकतान्त्रिक समाजवाद की उदार कल्पना करने वाले और यूरोप के समाजवादियों में प्रमुख (Deyen among Socialists) प्राध्यापक लॉस्की का जन्म मैनचेस्टर के सम्पन्न यहूदी परिवार में 30 जून, 1893 को हुआ था। लॉस्की के पिता अपने पुत्र को धार्मिक बनाना चाहते थे, लेकिन स्वभाव से ही विद्रोही पुत्र ने प्राचीन यहूदी कर्म-काण्डों की अपेक्षा आधुनिक विज्ञान, इतिहास और राजनीति में अधिक रुचि ली। उसने सन् 1911 में अपनी उम्र से 8 वर्ष बड़ी एक ईसाई लड़की फ्रीडा केरी (Frida Kerry) से गुप्त रूप से विवाह कर सामाजिक कट्टरता का परित्याग किया। इस विवाह की सूचना से लॉस्की के पिता ने क्रोधित होकर हैरॉल्ड पर कठोर धार्मिक नियन्त्रण लगा दिए। उसे ऑक्सफोर्ड में शिक्षा-समाप्ति तक 200 पौण्ड राशि इस शर्त पर दी जाती थी कि हैरॉल्ड अपने विवाह के समाचारों को गुप्त रहेगा। यह पारिवारिक तनाव तब तक चलता रहा जब तक कि सन् 1920 में फ्रीडा ने लॉस्की के न चाहते हुए भी यहूदी धर्म स्वीकार कर अपने सास-बसुर को सन्तुष्ट न कर दिया।

सन् 1914 में लॉस्की ने ऑक्सफोर्ड से इतिहास में प्रथम श्रेणी में उपाधि प्राप्त की। तत्पश्चात् उसकी कनाडा के मैकगिल विश्वविद्यालय में इतिहास के व्याख्याता पद पर नियुक्ति हुई। इस वर्ष बाद ही वह अमेरिका के हावर्ड विश्व-विद्यालय में अध्यापन कार्य करने लगा। सन् 1920 में वह इंग्लैंड वापस लौटा और लन्दन स्कूल ऑफ इकोनॉमिक्स के व्याख्याता तथा ग्राहम वेल्लस के बाद राजनीतिक शास्त्र का प्रोफेसर नियुक्त हुआ। सन् 1950 में अपनी मृत्यु-पर्यन्त वह लन्दन विश्वविद्यालय की ही सेवा में सलग्न रहा।

एक निष्पक्ष के रूप में लॉस्की ने सर्वत्र गहरी छाप डाली और छात्रों का अगाध प्रेम अर्जित किया। एक प्रभावशाली व्याख्याता तथा प्रख्यात राजनीतिक विचारक के रूप में भी उसने बड़ी प्रसिद्धि प्राप्त की। वह ब्रिटिश लेबर पार्टी की कार्यकारिणी समिति का वर्षों तक सदस्य रहा। सन् 1945 में जब लेबर पार्टी सत्तारूढ़ हुई तो वह इसका अध्यक्ष था। उस समय विदेशों में गद्दी आग्नि थी कि

श्रमिक दल का वास्तविक नेता लॉस्की ही है, क्योंकि वह अपने गम्भीर ज्ञान और बौद्धिक प्रतिभा के कारण श्रमिक नेताओं—एटली, मारोसन, बेविन आदि का पथ-प्रदर्शन किया करता था। राजनीतिक मामलों में परामर्शदाता के रूप में उसका बहुत ही सम्मान था। महत्वपूर्ण सामयिक विषयों पर वह राष्ट्रपति रूजवेल्ट, प नेहरू और सर विंस्टन चर्चिल जैसे विश्वविख्यात राजनीतिज्ञों को परामर्श देता था।

लॉस्की प्रारम्भ से ही एक विद्रोही युवक था जिसमें विचार-स्वातन्त्र्य की भावना कूट-कूट कर भरी थी। वास्तव में बाल्यावस्था से मृत्यु-पर्यन्त उसका जीवन संघर्ष तथा सक्रियता से पूर्ण रहा। फ्रॉन्सफोर्ड में शिक्षा प्राप्ति के समय के विभिन्न राजनीतिक आन्दोलनों ने उसकी विद्रोही प्रवृत्तियों को सबल प्रदान किया। नारी मताधिकार आन्दोलन, श्रमिक संघों के बढ़ते हुए क्रान्तिवाद, श्रेणी-समाजवाद के प्रभाव आदि ने उसके फेबियनवाद के परिस्थाय का मार्ग प्रशस्त कर दिया। लॉस्की वामपंथी समाजवाद की ओर उन्मुख हुआ। इंग्लैंड में व्याप्त वर्ग भेद की तीव्रता ने उसमें क्रान्तिकारी विचारों को घामे बढ़ाया। अमेरिका के हावर्ड विश्वविद्यालय में पढ़ाते समय सन् 1919 में बोस्टन पुलिस की हड़ताल के प्रति सरकार, पूँजीपतियों और विश्वविद्यालय ने जो अनुचित रूप से आक्रामक नीति अपनाई, उसका लॉस्की ने विरोध किया। उसे अनुभव हो गया कि अमेरिकी विद्यालय-प्रणाली पूँजीवादी सामाजिक व्यवस्था से घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित है। बाद में लन्दन के अनुभवों ने लॉस्की में उगते हुए समाजवादी पौधे को सींचा। भयानक धार्मिक मन्दी, अमेरिकी न्यू डील, फासीवाद के उदय, हिटलर के प्रादुर्भाव आदि से लॉस्की को यह विश्वास हो गया कि प्रजातन्त्र की सफलता के लिए समानता अनिवार्य है और सच्ची समानता तब तक नहीं आ सकती जब तक उत्पादन के साधनों का समाजीकरण न हो जाए। सामाजिक व्यवस्था के अन्वय के विरुद्ध उसकी प्रतिक्रिया ने उसे मार्क्सवादी बना दिया यद्यपि वह मार्क्स की तरह हिंसक क्रान्ति का समर्थक नहीं था बल्कि 'सहमति के साथ क्रान्ति' का अनुमोदक था। उसका विश्वास था कि इंग्लैंड ने श्रमिक सरकार बिना गृह-युद्ध के ही क्रान्ति ला सकती थी। मार्क्सवाद की वैज्ञानिक पद्धति में विश्वास रखते हुए और पूर्ण समाजवादी होते हुए भी ब्रिटेन की उदारपंथी परम्परा ने उसे कट्टर बनाने के बजाय मार्क्सवादी बनाया। लॉस्की ने अधिनायकवादी अथवा स्वसत्तावादी दृष्टिकोण का तथा हिंसावादी साम्यवादी मार्ग का सदा विरोध किया। मार्क्सवादी होने पर भी उस पर व्यक्तिवाद की छाप थी। क्रान्ति का समर्थक होते हुए भी वह क्रान्तिकारी नहीं था प्रत्युत वैज्ञानिक तथा संसदात्मक जनतन्त्र में विश्वास करता था यद्यपि समाजवादी सरकार से वह यह आशा करता था कि पुरानी रुढ़ियों को तोड़ कर वह नया मार्ग खोजे। ब्रिटेन की परम्परा के अनुकूल लॉस्की ने जीवन भर प्रगतिशील विचारों का अन्वेषण किया और यह सिद्ध कर दिया कि वैज्ञानिक व न्यायपूर्ण मार्ग का अनुसरण करने पर ही वर्ग विहीन, धोषण-विहीन, विकेंद्रित तथा स्वातन्त्र्ययुक्त सच्चा समाजवाद स्थापित किया जा सकता है। जॉर्ज कंटलिन के मन्तों में उसे 'मध्यमवर्गीय शिष्टिनों के बीच मार्क्सवाद का दलाल' (A broker of

Marxism to the Middle Class Intelligentsia) कहा जाता था। वह सच्चे लोकतान्त्रिक समाजवाद की स्थापना के लिए राज्य की शक्ति पर श्रमिक-वर्ग के अधिकार को आवश्यक मानता था। लाँस्की पर सन-सन साम्यवादी भातक का भय इतना व्याप्त हो गया कि जहाँ सन् 1937 में वह साम्यवादियों को श्रमिक दल में शामिल करने का समर्थक था वहीं सन् 1946 में उसने साम्यवादियों का कड़ा विरोध किया और उन्हें श्रमिक दल में प्रवेश नहीं करने दिया।

बैब द्वारा स्थापित 'सन्दन स्कूल ऑफ इकोनामिक्स' में राजनीति शास्त्र के प्रध्यापक पद पर लगभग 30 वर्ष तक कार्य करने के पश्चात् 56 वर्ष की वयसावस्था में सन् 1950 में लाँस्की की मृत्यु हो गई। लाँस्की ने अपने ऊपर इतना कार्यभार ले रखा था कि उससे कोई भी मनुष्य थक कर बुर हो सकता था। लाँस्की ने अपने प्रकाशित वादित्य और सम्मोह विचारों से सत्तार भर में सम्मान प्राप्त किया। उसके मनेको छात्र भाव बौद्धिक तथा राजनीतिक क्षेत्र में विख्यात हैं।

रचना एवं प्रभाव-स्रोत

लाँस्की एक महान् लेखक था। उसने मनेको लेख लिखे जिनसे मनेक ग्रन्थ तैयार किए जा सकते हैं। उसके निम्नलिखित ग्रन्थ विशेष लोकप्रिय हैं—

- (1) A Grammar of Politics (1925)
- (2) Studies in the Problem of Sovereignty (1917)
- (3) Authority in the Modern State (1918)
- (4) Karl Marx (1921).
- (5) Socialism and Freedom
- (6) Communism (1927)
- (7) Liberty in the Modern State (1930)
- (8) The Dangers of Obedience (1930)
- (9) Where Socialism Stands Today ? (1933)
- (10) Recovery Through Revolution (1933)
- (11) Democracy in Crisis (1933)
- (12) Parliamentary Government in England (1938)
- (13) The State in Theory and Practice (1934)
- (14) The Rise of European Liberalism (1936)
- (15) An Introduction to Politics
- (16) Studies in Law and Politics
- (17) The Socialist Tradition in French Revolution
- (18) Political Thought in England from Locke to Bentham
- (19) The Foundations of Sovereignty
- (20) The American Presidency
- (21) The American Democracy.
- (22) What I Believe ? (1940)
- (23) The Dilemma of Our Times

सर्वप्रथम सन् 1917 से 1921 तक 'Authority in the Modern State', 'Foundations of Sovereignty' और 'Studies in the Problem of Sovereignty' नामक ग्रन्थों में लॉस्की ने बहुलवाद (Pluralism) के समर्थन में तथा राज्य की सम्प्रभुता के सम्बन्ध में अपने मौलिक विचार प्रस्तुत किए। धर्मतवादी या एकलवादी (Monistic) सम्प्रभुता का खण्डन करते हुए उसने राज्य को मानव समुदायों में से एक माना जो सामाजिक उद्देश्यों में उतना ही स्थान रखना है जितना चर्च या श्रमिक-संघ या मुक्त-संघ (Free Mason's Lodge)। राज्य और समाज का विभेद भी स्पष्ट किया गया। व्यक्तिवाद की भूलक भी इन शब्दों में दिखाई दी कि "कानूनी सिद्धान्तों का तकाजा कुछ भी क्यों न हो, वास्तव में राज्य के सामने अपने सम्पूर्ण व्यक्तित्व का समर्थन कोई नहीं करता। राज्य व्यक्ति के लिए उसी हद तक सम्प्रभु है जहाँ तक उसकी अन्तरात्मा विद्रोह नहीं करती।" यह कहना उपयुक्त होगा कि उपर्युक्त तीन प्रारम्भिक ग्रन्थों में लॉस्की ने यह आधारशिला रखी जिस पर उसने राज्य के उस दर्शन के भवन का निर्माण किया जो उसकी 'Grammar of Politics' तथा 'The State in Theory and Practice' में पाया जाता है। लॉस्की के विचारों का स्पष्टीकरण विशद रूप में 'Grammar of Politics' में ही हुआ। इस ग्रन्थ में राज्य की विवादात्मक समस्या पर तर्कपूर्ण विचार उपलब्ध होते हैं। इस ग्रन्थ में सामाजिक संगठन, सम्प्रभुता, अधिकार, स्वतन्त्रता, सम्पत्ति, सन्ध्या, सहायक शक्ति, राष्ट्रीयता, प्राथमिक सवास, न्याय प्रणाली, अन्तर्राष्ट्रीय संगठन आदि पर प्रचलित विचारों का तीव्र खण्डन किया गया है। इसमें कोई संशय नहीं कि नवीन बौद्धिक विचारधारा का प्रतिनिधित्व करने वाली विगत 40 वर्षों में प्रकाशित सम्भवतः किसी भी अन्य पुस्तक से स्पष्टता, व्याख्या और उपादेयता में यह कम नहीं है। उनका स्थान विश्व की प्रमुखतम सम्माननीय पुस्तकों में है। अपनी इस महान् पुस्तक को लॉस्की ने सुपरिचित वेब दम्पति (Sidney and Beatrice Webb) तथा उनके द्वारा स्थापित लन्दन की प्रपञ्चास्त्र व राजनीति शास्त्र की सर्वोच्च मन्षा को समर्पित किया। अपने विचारों में परिमार्जन-परिवर्धन करने के बाद लॉस्की ने यथार्थवाद के गुण ग्रहण करते हुए राज्य को व्यक्ति का हितचिन्तक बताया है और उसका विधायक पक्ष पर प्रकाश डाला है। प्रारम्भ में ही उसने यह स्वीकार किया है कि "राज्य के सम्बन्ध में चिन्तन करने समय मनुष्य अपने देश-काल और अनुभव की परिधि का ध्यान रखता है।" हंसो, हीगल, ग्रीन आदि सभी न अपनी समरालीन मानसिक पृष्ठभूमि तथा परिस्थिति (Mental Climate) को सर्वमान्य सावजनित सत्य के रूप में उपस्थित करने का प्रयास किया था। लॉस्की ने यह प्रतिपादित किया कि मनुष्य अपनी विचारधारा के औचित्य और उसकी श्रेष्ठता निश्चिन्त करने के लिए भीषण संघर्ष करता है। वास्तव में दुनिया को नया राजदर्शन (A new political philosophy to a new world) देने का प्रयत्न लॉस्की ने अपने इस अद्वितीय ग्रन्थ में किया।

सन् 1927 में लॉस्की ने जो 'Communism' ग्रन्थ लिखा, वह सम्भवतः

ग्रान्दोलन ने लॉस्की के जीवन को विशेष रूप से प्रभावित किया। उसका भूका श्रेणी-समाजवाद से मार्क्सवाद और जनतान्त्रिक समाजवाद की ओर होता था। उसके दर्शन में विलियम जेम्स के परिणामवाद (Pragmatism) का प्रभाव स्पष्ट दिखाई देता है। लॉस्की ने पूँजीवाद, फासिस्टवाद तथा उपनिवेशवाद की कटु आलोचना की और भारतीय स्वतन्त्रता आन्दोलन का समर्थन कर भारत में लोकप्रियता प्राप्त की। लॉस्की अन्तर्राष्ट्रीय एकता का प्रबल समर्थक था और इसीलिए उसने हमेशा विश्व-बन्धुत्व का समर्थन किया। यद्यपि उसके विचारों में विरोधाभास और अस्थायी एवं क्षणिक परिवर्तन दिखाई देते हैं, तथापि वे उसकी सदाशयता और सद्भावना से प्रेरित बौद्धिक-मानसिक वातावरण की कमजोरी के परिणाम हैं।

लॉस्की के राजनीतिक विचार (The Political Philosophy of Laski)

लॉस्की के राजनीतिक विचार राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में सद्धान्तिक और व्यावहारिक दोनों ही दृष्टियों से महत्वपूर्ण हैं और समकालीन विचारों पर उनका व्यापक प्रभाव परिलक्षित होता है। सर्वाधिक उल्लेखनीय बात यह है कि ये विचार सदैव प्राणवान रहे और यूरोप, अमेरिका तथा अन्य देशों में परिस्थितियों के अनुरूप जो भी परिवर्तन हुए उनके अनुसार ये भी आवश्यकतानुसार परिवर्तित होते गए। द्वितीय महायुद्ध के प्रारम्भ होने तक लॉस्की का चिन्तन विशेषणरूपक और रचनात्मक था, किन्तु तत्पश्चात् उसकी रचनाओं में प्रचारवादी प्रधान हो गया और उनमें युद्ध से उत्पन्न समस्याओं पर एक क्रमहीन ढंग से विचार किया गया। युद्ध की समाप्ति के बाद लॉस्की के पास इतना न समय था और न शक्ति ही कि वह अपनी नीतिक धारणाओं पर पुनर्विचार कर सकता। डॉ. हर्बर्ट डीन का मत है कि "उसकी युद्धोत्तरकालीन समस्याओं की विवेचना का तत्कालीन तथ्यों से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं था। उसकी रचनाएँ मूलतः परस्पर विरोधी धारणाओं से युक्त और समय से बहुत पीछे दिखाई देती हैं।"

राज्य की प्रकृति और सम्प्रभुता सम्बन्धी विचार (Laski on the Nature of the State and Sovereignty)

लॉस्की ने राज्य के मुकाबले सामाजिक सत्ता को सर्वोच्च माना है और इस धारणा को प्रस्वीकार किया है कि राज्य और समाज एक हैं, इनमें विभेदात्मक रेखा नहीं खींची जा सकती। विभिन्न मानव संस्थाओं या समुदायों (Human Associations) की संस्था-भानसे हुए उसने राज्य को भी एक संस्था की संस्था माना है। उसका विचार है कि समाज में समुदायों की स्थिति स्वाभाविक है और जीवन, दर्शन तथा शासन-व्यवस्था पर उनका पूरा प्रभाव होता है। समुदायों का प्रभावशाली अस्तित्व इसी से सिद्ध होता है कि उस पर आघात करके हटलर और मुसोलिनी ने सर्वव्यापी निगमात्मक राज्य (Corporate State) स्थापित किए, किन्तु उनका अस्तित्व प्रथम समय तक नहीं रह पाया। राजनीतिक दल, स्वयंसेवी संस्थाएँ,

शिक्षण-प्रणाली, मजदूर आन्दोलन, धार्मिक जागृति, नवीन विचारधाराओं के प्रचार प्रसार आदि द्वारा समाज में निरन्तर सुधार या परिवर्तन होते रहते हैं। आज के बहुमुखी, विशाल, जटिल एवं अनेकतापूर्ण समाज में सवासों का सर्वाधिक महत्त्व है। यह एक स्वीकृत तथ्य है कि 20वीं शताब्दी में 'अधिको के अन्तर्राष्ट्रीय संघठनों ने यह काम किया है जो राज्य करना नहीं चाहता था अथवा कर नहीं सकता था। भारत में विदेशी शासन का अन्त करने में राष्ट्रीय कांग्रेस और उसकी विभिन्न शाखाओं ने महत्त्वपूर्ण योगदान दिया। मिस्र के शासन-परिवर्तन, फारस के तेल सम्बन्धी विवाद, प्रजेन्टाइना में पेरू के शासन की समाप्ति, रूस में श्रमिक जनतन्त्र, अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में नवीन प्रयोग, अमेरिका में उच्च जीवन-स्तर, भूमि सुधार ने भूदान आन्दोलन का प्रभाव आदि सशक्त उदाहरण यह सिद्ध करते हैं कि राज्य और शासन के बाहर भी कुछ ऐसी प्रभावशाली शक्तियाँ होती हैं जिनकी उपेक्षा भारी विनाश का कारण बन सकती है। ये शक्तियाँ राज्य को एक बड़ी सीमा तक प्रभावित करती हैं और इनकी पूर्ण उपेक्षा करना किसी भी राज्य के लिए सम्भव नहीं है। तब यह स्वाभाविक परिणाम निकलता है कि राज्य एक सामाजिक सवास से अधिक उपयोगी और शक्तिशाली नहीं है। प्रत्येक सामाजिक सवास अपने अपने ढंग से उपयोगी और ग्राह्य है।¹ लेकिन राज्य पर एक ऐतिहासिक दायित्व है और इस दायित्व के कारण वह 'बराबरी वालों में प्रमुख' (Primus inter pares-chief among equals) बना हुआ है। राज्य का यह दायित्व सन्तुलन तथा सामञ्जस्य स्थापित करने का (Co-ordinating Power of the State) है। लॉस्की के कथनानुसार राज्य समाज की महत्त्वपूर्ण स्थिति है न कि सामाजिक ढाँचे का सर्वोच्च शिखर। अन्य सामाजिक उपयोगी संस्थाओं की तरह वह भी एक संस्था है। समाज वास्तव में सघातक (Federal) है और बहुनगरी (Pluralist) भी। कानून निर्माण में भी समुदाय तथा संस्थाओं के हितों को ध्यान में रखना पड़ता है। दमनकारी अथवा हानिकारक कानून सशोधित-या निरस्त करने होते हैं। राज्य को उच्च स्थान देने का अभिप्राय यह नहीं माना जा सकता कि वह अधिक शक्तिशाली या अग्रगण्य है।

अपने ग्रन्थ 'Grammar of Politics' तथा 'The State in Theory and Practice' में लॉस्की ने निरंकुश शासन के स्थान पर बहुसंख्यकी सिद्धान्त का समर्थन किया है। उसने बोदाई, हॉन्स, प्रॉस्टिन आदि विद्वानों के राज्य के एकत्ववादी सिद्धान्त (Monistic Theory) पर प्रहार करते हुए इस विचार को अस्वीकार किया है कि राज्य सभी शक्तियों का स्रोत है, वह कानून और नैतिकता से परे है। लॉस्की के राज्य की सम्प्रभुता की धारणा पर अपने आक्रमण को कन्दित करते हुए प्रॉस्टिन (Austin) की सम्प्रभुता की व्याख्या के तीन घर्ष दर्शाए हैं। प्रथम राज्य एक वैध व्यवस्था (Legal Order) है जिसमें एक निश्चित सत्ता का वास होता है और जो शक्ति के अन्तिम स्रोत के रूप में कार्य करती है। द्वितीय, इसकी शक्ति की सीमा

नहीं होती। यह बुद्धिहीन या दोषपूर्ण तरीके से कार्य कर सकती है, किन्तु वैधानिक दृष्टिकोण से उस कार्य का स्वभाव भक्ति नहीं किया जा सकता। यदि राज्य-सम्प्रभुता है, तो उसका पालन करना अनिवार्य है। तृतीय, आदेश ही विधि का सार है। इसका अर्थ है 'आपको ऐसा करना चाहिए', या आपको ऐसा नहीं करना चाहिए, अन्यथा ऐसा न मानने पर दण्ड दिया जाएगा।

सम्प्रभुता के सिद्धान्त पर अपने बहुपक्षीय आक्रमण का समारम्भ करते हुए सर्वप्रथम लॉस्की राज्य सम्प्रभुता के घसीमित स्वभाव की निन्दा करते हुए कहता है कि—

“किसी भी स्थान पर किसी राज्य-सम्प्रभु ने ऐसी अपरिमित शक्ति धारण नहीं की और ऐसा प्रयोज करने के प्रयोजन के फलस्वरूप सदैव सुरक्षामो की स्थापना हुई। तुर्की का सुल्तान तक अपनी सत्ता के युवाकाल में स्वयं ऐसे परम्परागत व्यवहार के नियमों से बाधित था जिनका पालन उसके लिए व्यावहारिक रूप से अनिवार्य था। कानून के क्षेत्र में सामाजिक तथ्य का ऐसा कोई तत्त्व नहीं था जिसे वह सशोषित न कर सकता हो, किन्तु व्यवहार में वह इसलिए जीवित रहा क्योंकि उसने उन सशोषकों को लाभ करने की इच्छा नहीं की जिनसे वह मॉस्टिन के विधि-शास्त्र के अनुसार सम्प्रभु सिद्ध हो जाता।”

लॉस्की का विचार है कि राज्य और नागरिकों के सम्बन्धों में ऐसी कोई बात नहीं होती जो मॉस्टिन के सिद्धान्त को सिद्ध करती हो या उसके समान भी हो। कोई भी राज्य अपने नागरिकों पर अससीमित एवं निरंकुश शक्ति का प्रयोग नहीं कर सकता। इतिहास ऐसे उदाहरणों से भरा पड़ा है जिनसे यह प्रमाणित होता है कि राज्य को अपने आन्तरिक भूतलों के सकम्पबद्ध प्रतिरोध के सामने झुकना पड़ा है। ब्रिटिश संसद, जिसकी शक्तियों पर कानून की कोई सीमाएँ नहीं हैं, बेल्जियम के विरोध के कारण ‘म्यूनिख एक्ट’ की हडताल विरोधी चारा को लागू नहीं कर सकी। इसी प्रकार अमेरिकी कांग्रेस को अपनी इच्छा के विरुद्ध भी रेल्वे कर्मचारियों के दबाव के कारण एक कानून बनाना पड़ा। लॉस्की ने अमेरिका में अपरिमित सत्ताधारी की स्थिति को अस्वीकार करने हुए लिखा है वहाँ न तो कांग्रेस को और न प्रेसीडेंट को ही अपरिमित शक्तियाँ प्राप्त हैं, अतः मंडान्तिक रूप में, वहाँ (संयुक्तराज्य अमेरिका में) कोई सम्प्रभु नहीं है क्योंकि सर्वोच्च न्यायालय के न्यायाधीश—यद्यपि औपचारिक सशोषण से उनकी शक्ति कम की जा सकती है—विधियों का पुनरावलोकन कर सकते हैं। सम्प्रभुता की खोज व्यावहारिक दृष्टि से सघातक राज्य में ही नहीं अपितु अन्यत्र भी कठिन है। चूंकि मॉस्टिन के अनुसार सम्प्रभुता निश्चित होनी चाहिए, अतः लॉस्की का कहना है कि निर्वाचक-मण्डल में सम्प्रभुता का वास नहीं हो सकता क्योंकि वह एक निश्चित समूह नहीं है। इस स्थिति में लॉस्की यह मत प्रस्तुत करता है कि हेनरी मेन (Henry Main) का यह विचार उचित है कि “ऐतिहासिक दृष्टिकोण से मॉस्टिन का सिद्धान्त मूर्खता की सीमा तक काल्पनिक है।” लॉस्की के अनुसार राज्य को अपरिमित शक्ति से विभूषित करने का परिणाम यह है कि हमें “अन्तर्निहित रूप से उस निश्चित भयावह

हीगलवाद को स्वीकार करना पड़ता है जिसने निस्संकोच हमारे सामने एक ऐसे महान् सम्पूर्ण को प्रस्तुत कर दिया है जो स्वयं हमसे अधिक है।¹

सम्प्रभुता-सम्पन्न राज्य के सिद्धान्त को लांस्की नैतिक दृष्टि से भी प्रामाण्य ठहराता है। उसका कहना है कि किसी व्यक्ति-से, उसे किसी बात का नैतिक प्रोचित्य समझाए बिना ही भाँख मोचकर आज़ापालन की माँग करना नैतिक रूप से गलत है। यह उसके नैतिक व्यक्तित्व के विकास को कुण्ठित कर देता है। यहाँ लांस्की व्यक्तिगत अन्तरात्मा तथा विविध सामुदायिक भक्तियों के दावों पर जोर देता है। राज्य को व्यक्ति की भक्ति प्राप्त करने का केवल वहीँ तक अधिकार है जहाँ तक उसकी अन्तरात्मा सहमत है, “भुक्त पर सत्ता का दावा उसकी नैतिक अपील की मात्रा के अनुपात में हो उचित है।” आदर्शवादी की भाँति यह कहना कि राज्य की आज्ञा का पालन करना इसलिए उचित है कि उसका लक्ष्य वह सामान्य हित है जिसमें हमारा स्वयं का हित भी सम्मिलित है, पर्याप्त नहीं है। कोई भी सरकार ऐसी नहीं होती जो यह दावा न करती हो कि उसका उद्देश्य लोक कल्याण की स्थिति उत्पन्न करना है। भारत में ब्रिटिश शासन भारत की जनता को सम्मिलित बनाने का उद्देश्य घोषित करता था, तो साम्यवादी भूमिकों के नाम पर शासन करने का दावा करने हैं। हिटलर और मुसोलिनी भी इसी प्रकार के दावे किया करते थे। किन्तु वास्तविक प्रश्न यह है कि जिन व्यक्तियों को राज्य की आज्ञा का पालन करना है, क्या वे भी ऐसा ही सोचते हैं? वास्तव में व्यक्ति से सरकार की आज्ञा पालन की अपेक्षा की जानी चाहिए जब वह यह अनुभव करे कि सरकार सामान्य हितों का पोषण कर रही है। इसका स्वाभाविक अभिप्राय यह है कि व्यक्ति पहले सरकार के कार्यों के प्रोचित्य का निर्णय कर ले। व्यक्ति की भक्ति राज्य सत्ता के प्रति न होकर उसके उद्देश्यों के प्रति होती है। लांस्की की भक्ति केवल एक ऐसे राज्य के प्रति ही थी जिसमें वह अपना नैतिक ध्येय खोज पाए। व्यक्ति वहीँ तक राज्य भक्ति प्रदर्शित कर सकता है जहाँ तक उसकी नैतिक उन्नति होती हो। प्रत्येक व्यक्ति को अलग-अलग सामाजिक निधि में अपना योगदान देकर उस समृद्ध बनाना चाहिए और इसके लिए राज्य का अपने अनियन्त्रित, अक्षय, अविभाज्य अधिकार का दिवा स्वप्न दूर करना होगा।²

इस प्रकार हम देखते हैं कि नैतिक और व्यावहारिक दृष्टि से लांस्की एकलवादी या अद्वैतवादी (Monist) सम्प्रभुता का कट्टर विरोधी है और उसका स्पष्ट धारणा है कि इस प्रकार की मरीचिका छोड़ देने पर ही राज्य तथा समाज का कल्याण हो सकता है। राज्य की बात अन्तिम आदेश (Final Prescription) नहीं हो सकती। वह तो केवल दिशा-निर्देश का काम करता है तथा उन लक्ष्यों का स्पष्ट करना है जिस ओर व्यक्ति समाज, सब सब बढ़ना चाहते हैं। समाज प्रत्येकवादी है। राज्य उसका प्रतिनिधि है, इसलिए राज्य भी प्रत्येकवादी है और

1 Studies in the Problem of Sovereignty p 208

2 Laski Grammar of Politics, pp 240-289

सम्प्रभुता की कल्पना व्याज्य है। अनुत्तरदायी और निरकुश राज्य अधिक दिन तक अस्तित्व में नहीं रह सकता। सम्प्रभुता का यह अर्थ लगाना कि राज्य किसी अन्तरिक या बाह्य शक्ति से नियन्त्रित नहीं है, सर्वथा भ्रामक है। आज के अन्तर्राष्ट्रीय युग में कोई भी देश इस बात का दावा नहीं कर सकता कि वह दूसरे से बिल्कुल अछूता या अप्रभावित है। अन्तरिक दृष्टि से विभिन्न विश्वास, सिद्धान्त, तर्क-पक्ष आदि राज्य का रूपान्तर करते रहते हैं। शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त का अर्थ ही राज्य-शक्ति की अविभाज्यता का खण्डन करना है। परिणामवाद अथवा व्यावहारिक उपयोगितावाद (Pragmatism) के अनुसार भी यही स्पष्ट होता है कि राज्य सीमित है, अनेक बन्धन उसे शिथिल बनाते हैं। सम्प्रभुता इस प्रकार बहुलवादी है, और टुकड़ों में विभाजित है और यह उचित है।

लॉस्की के तर्कों में यद्यपि पर्याप्त बल है, तथापि यह कहा जा सकता है कि असीमित सम्प्रभुता पर आक्रमण करते समय लॉस्की प्रथम तो एक ऐसी बात की आलोचना करता है जो सम्प्रभुता सिद्धान्त के समर्थक कहते ही नहीं। सम्प्रभुता के कानूनी सिद्धान्त के अनुसार राज्य कानूनी रूप से सर्वोपरि है, किन्तु इसका अभिप्राय यह कदापि नहीं है कि उस पर नैतिक अथवा भौतिक सीमाएँ नहीं होतीं। "सिद्धान्तिक रूप से यह सिद्धान्त उतना ही अकार्य है जितना कि यह एक वृत्त की समस्त त्रिज्याएँ (Radii) समान होती हैं। इस धारणा का खण्डन इस आधार पर अभी नहीं किया गया कि एक विद्यार्थी के द्वारा खींचे हुए वृत्त की त्रिज्याएँ (Radii) समान नहीं होती, इसी प्रकार हम अॉस्टिन के सिद्धान्त का भी इस आधार पर विरिस्कार नहीं कर सकते कि इतिहास में किसी भी शासक ने वास्तविक रूप से उन शक्तियों का अभी प्रयोग नहीं किया जो सम्प्रभुता सिद्धान्त के अनुसार उसे प्राप्त हैं।" दूसरी बात यह है कि अन्य बहुलवादियों के समान यहाँ भी राज्य और सरकार को एक समझने की गूल की गई है। अॉस्टिन और उसके साथी विश्लेषणवादी व्याख्याकारों ने सरकार की सम्प्रभुता का नहीं, प्रत्युत राज्य की सम्प्रभुता का प्रतिपादन किया है। इतिहास में अभी भी सरकार ने राज्य में निहित समस्त शक्तियों का प्रयोग करने का प्रयास नहीं किया। बहुलवादी राज्य और सरकार तथा शक्ति पर अधिकार और इसके प्रयोग के अन्तर को स्वीकार करते हुए यह दावा करते हैं कि वास्तविक व्यवहार में व्यक्ति को प्रभावित करने वाले राज्य के कार्य सरकार के ही कार्य होते हैं और राज्य केवल सरकार के माध्यम से ही कार्य कर सकता है। राज्य की ऐसी शक्तियों को गिराने से कोई लाभ नहीं जिनका वह अभी प्रयोग ही नहीं कर सकता, चाहे सामान्य व्यक्ति के लिए यह भेद निरर्थक हो। किन्तु इससे इनकार नहीं किया जा सकता कि एक राजनीतिक दार्शनिक के लिए राज्य और सरकार का भेद महत्त्वपूर्ण है। एक राजनीतिक दार्शनिक सरकार को वह शक्तियाँ नहीं दे सकता जिन्हें वह औपचारिक रूप से राज्य को देता है। वास्तव में सरकार राज्य की सम्प्रभुता का दावा नहीं कर सकती। राज्य तो स्वभाव से ही व्यक्ति को अपरिमित शक्ति का पात्र है, किन्तु सरकार पर यह बात लागू नहीं होती।

सारांश यह है कि यदि हम राज्य और सरकार में कानूनी और राजनीतिक सम्प्रभुता में, सम्भावित तथा वास्तविक शक्तियों में विभेद करते हैं तो हम राज्य की कानूनी सम्प्रभुता के सिद्धान्त को स्वीकार कर सकते हैं यद्यपि जिस उद्देश्य से प्रेरित होकर लॉस्की ने घसीमित सम्प्रभुता के सिद्धान्त पर प्राक्रमण किया है, वह अवश्य ही प्रशंसनीय है। लॉस्की का उद्देश्य यह प्रकट करता है कि एक प्रति केन्द्रीभूत राज्य में व्यक्ति और समुदाय की स्वतन्त्रता नष्ट हो जाती है। उसके प्राक्रमण का लक्ष्य हीगल की धारणा का सर्वशक्तिमान राज्य है। वह धार्मिकवादियों की कल्पना के उस प्रति केन्द्रीभूत राज्य का खण्डन करता है जो व्यक्तियों का सामञ्जस्य कुछ निश्चित सस्याओं के साथ करना चाहता है। लॉस्की की दृष्टि में सब तरह की सस्याओं की प्रतियोगिता की कमीटी यह है कि वे नागरिकों के कल्याण में कहीं तक योग देती हैं और इसीलिए वह व्यक्तियों को राज्य के मामले में सक्रिय भाग लेने और यह निर्णय करने का अधिकार देता है कि वह अपने घोषित उद्देश्यों को कहीं तक पूरा कर रहा है। लॉस्की ने जिन तथ्यों पर बल दिया है वे सत्य हैं, परन्तु उनमें दोष यह है कि वे केवल अप्रासंगिक हैं। आस्टिन और राज्य की सम्प्रभुता के समर्थक यह कभी नहीं कहते कि राज्य की धारणा या अवज्ञा करना अनैतिक है और न ही वे हीगलवादियों के समान राज्य को नैतिक रूप से सर्वोपरि समझते हैं। उन्होंने तो राज्य के कानूनी धादेशों के नैतिक घोषित्व के प्रश्न से स्वयं को बिल्कुल वृथक् रखा है। उन्होंने अपने अन्तःकरण को प्रवर्धन करने तथा सरकार के कार्यों को प्रचण्ड-नुराई का निर्णय करने के विवेक का परित्याग करने को नहीं कहा है।

लॉस्की ने सम्प्रभुता-सिद्धान्त की धारणा अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण से भी की है। आस्टिन के मतानुसार कानून सम्प्रभु का धादेश है, परन्तु लॉस्की का मत है कि कानून सम्प्रभु की धाशा मात्र नहीं है बल्कि वह परम्पराओं एवं रीति-रिवाजों द्वारा भी निर्मित होता है और उसका पालन स्वयं के घोषित्व के कारण होता है। बाह्य रूप से एक सर्वोच्च और स्वाधीन सम्प्रभुता-सम्पन्न राज्य का विचार मानवता के हितों के प्रतिकूल है। निष्ठा की सच्ची इकाई सत्ता है क्योंकि धाशा-पालन की वास्तविक निष्ठा हमारे सहयोगियों के समग्र हितों में निहित है जो केवल किसी राज्य विशेष में नहीं, बल्कि विश्व के विभिन्न भागों में रहते हैं। लॉस्की का विचार है कि मानवता की माँगों के आधार पर सम्प्रभुता के सिद्धान्त को राजनीति से निकाल दिया जाए क्योंकि अन्तर्राष्ट्रीयता का विरोधी होने के कारण यह राष्ट्रों में युद्ध एवं अनावश्यक प्रतियोगिता को जन्म देता है।

लॉस्की द्वारा राज्य की सम्प्रभुता सम्बन्धी व्यक्ति और समूह के दृष्टिकोण से धारणा के बाद हम राज्य के संगठन के लिए उसकी रचनात्मक प्रस्थापनाओं पर विचार करते हैं। इस विषय में लॉस्की की धारणाएँ अधिक मान्य हैं। वह राज्य का संगठन इस प्रकार चाहता है कि व्यक्ति और समूहों को अधिकतम स्वतन्त्रता प्राप्त हो सके। वह व्यक्ति को केन्द्रीय स्थान देता है और व्यक्ति की इच्छाओं पर राज्य की इच्छा को प्रधानता केवल उसी सीमा तक देता है जहाँ तक "उस

इच्छा का निर्माण ऐसी बुद्धिमत्ता के साथ किया जाए जिससे उसे सामान्य स्वीकृति प्राप्त हो जाए।”

लॉस्की की रचनात्मक प्रस्थापनाएँ उसक विख्यात ग्रन्थ 'Grammar of Politics' में उपलब्ध हैं। राज्य के प्रति अपने दृष्टिकोण में लॉस्की ने इस ग्रन्थ में कुछ परिवर्तन प्रदर्शित किया है। सम्प्रभुता पर अपने भीषण आक्रमण को शिथिल करते हुए वह स्वीकार करता है कि कानूनी सम्प्रभुता का सिद्धान्त झकाटप है यद्यपि उसकी कोई अपनी शक्ति नहीं है। वह गतिहीन और केवल मात्र औपचारिक है। यहाँ लॉस्की का बहुलवाद भी पूर्वापेक्षा कम कठोर रह जाता है और उसने यह स्वीकार किया है कि राज्य एवं अन्य ऐच्छिक समुदायों के स्वरूप में आघातपूर्ण अन्तर है। प्रमुख अन्तर यह है कि राज्य के पास बाध्यकारी शक्ति होती है जबकि अन्य समुदायों के पास यह नहीं होती। वह यह मानता है कि ऐच्छिक समुदायों को अधिकधिक स्वतन्त्रता होते हुए भी राज्य को अन्य समुदायों से उच्चतर होना चाहिए ताकि वह उनकी अशांतिपूर्ण क्रियाओं पर नियन्त्रण रख सके। लॉस्की ने राज्य की शक्ति प्रौढत्व के विषय में यह स्वीकार किया है कि उसको यह शक्ति उपभोक्ताओं का प्रतिनिधि होने के नाते एवं नागरिकों के सामान्य कल्याण में अधिकतम योग देने की सामर्थ्य प्रदान करने वाले संगठन के नाते प्राप्त होती है। राज्य के पास अपनी बाध्यकारी शक्ति होनी ही चाहिए जिससे वह नागरिकों एवं समूहों को नियन्त्रण में रखत हुए अपने सामान्य हितों की पूर्ति कर सके। स्पष्ट है कि विभिन्न समुदायों को अधिक अधिक स्वतन्त्रता प्रदान करने के लिए उत्सुक होने पर भी लॉस्की राज्य को उनसे गौण नहीं अपितु उच्चतर स्थान देना चाहता है।

लॉस्की राज्य और ऐच्छिक समुदायों के बीच एक अन्तर और करता है। वह यह है कि व्यक्ति ऐच्छिक समुदाय की सदस्यता को त्याग सकता है, परन्तु वह राज्य की सदस्यता से पृथक् नहीं हो सकता। इसके प्रतिरिक्त यदि व्यक्ति राज्य के निर्णयों से मतभेद रखता है तो व्यक्ति को इसके लिए दण्ड दिया जा सकता है। इसका स्वाभाविक अर्थ यह है कि व्यक्ति के लिए राज्य की इच्छा का महत्त्व अन्य किसी भी समुदाय की इच्छा से अधिक है। लॉस्की के विचारों में इस प्रकार का परिवर्तन प्रमुख दो कारणों से हुआ प्रतीत होता है—प्रथम तो यह है कि उस पर अमेरिका से इङ्ग्लैण्ड लौट आने पर वैब दम्पति का गम्भीर प्रभाव पड़ा था और दूसरा यह कि वह इङ्ग्लैण्ड के मजदूर दल (Labour Party) का सदस्य बन गया था। यह दल इङ्ग्लैण्ड के सर्वाधिक अतिरिक्ता दलों में से एक था और सन् 1920 के बाद कुछ समय के लिए सत्तारूढ़ भी रहा।

सन् 1931 में प्रकाशित लॉस्की के ग्रन्थ 'Introduction to Politics' के अध्ययन से ऐसा प्रतीत होता है कि इस समय तक वह (लॉस्की) अपने प्रारम्भिक बहुलवाद से और भी अधिक दूर हो गया था। इस ग्रन्थ में लॉस्की यह विश्वास व्यक्त करता है कि राज्य का मूल तत्त्व इस बात में निहित है कि राज्य अपनी सीमाओं के अन्तर्गत रहने वाले सभी व्यक्तियों और समुदायों पर अपनी इच्छा लागू सकता है। वह यह भी स्वीकार करता है कि राज्य की इच्छा अन्य सभी समुदायों

की इच्छा से उच्चतर है क्योंकि राज्य की इच्छा को कानूनी प्रभुता प्राप्त है जबकि अन्य समुदायों की इच्छा को नहीं।

यद्यपि लॉस्की राज्य की बाध्यकारी शक्ति को स्वीकार करता है तथापि वह राज्य की शक्ति की ओर से बहुत सशक्ति बना रहता है। कहीं शासक की शक्ति बढ़ न जाए, इस भय से वह सरकार को जनता के प्रति उत्तरदायी बना देने का समर्थन करता है। उसका मत है कि शासक एक सभ्ये समय तक अपने उच्च नैतिक स्तर को कायम नहीं रख सकता। एक न एक दिन ऐसा अवश्य आता है जब दूसरों के जीवन के समुचित और न्यायपूर्ण संचालन के उत्तरदायित्व से विमुख होकर शासक अपनी शक्ति का दुरुपयोग करने लगता है। एक जनतन्त्रीय शासन शक्ति के दुरुपयोग की इस प्रकार की सम्भावनाओं को अन्य शासन-प्रणालियों की अपेक्षा कम कर देता है। जनतन्त्रात्मक शासन-पद्धति में सरकार के भ्रष्ट होने और जनहित की बलि पर अपनी स्वायत्तता के बखस न्यूनतम रह जाते हैं। जनतन्त्रात्मक शासन में नागरिकों की स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखने का एक परम्परागत साधन शक्ति-पृथक्करण (Separation of Powers) और नियन्त्रण तथा सन्तुलन (Checks and Balances) की प्रणाली होनी है। लॉस्की इस प्रणाली में कोई विश्वास नहीं रखता क्योंकि उसकी धारणा के अनुसार इस तरह के साधन सरकार को शासितों की इच्छाओं का सम्मान करने के लिए विवश करने में असमर्थ हैं। लॉस्की ने न केवल इन परम्परागत साधनों में अविश्वास व्यक्त किया है, बल्कि इनके वैकल्पिक साधन भी सुझाए हैं। उसका कहना है कि सत्ता केन्द्रों की संख्या में वृद्धि कर देनी चाहिए और ऐसा करने के लिए स्थानीय तथा प्रादेशिक संस्थाओं को शक्ति प्रदान करनी चाहिए।

स्थानीय स्वशासन का विस्तार होने से अधिकाधिक जनता अपने अधिकारों और प्रशासन के प्रति जागरूक और सचेष्ट बन सकेगी। लॉस्की व्यक्तियों के लाभ के लिए राज्य की शक्ति के विकेन्द्रीकरण को अधिक से अधिक प्रतिकूल समझता है। लॉस्की यह सुझाव देता है कि ऐच्छिक समुदायों को सरकार तथा उसके अभिकर्ताओं (Agents) के प्रत्यक्ष ससर्ग में लाना चाहिए। ये ऐसे उपाय हैं जिनके द्वारा सरकार को नागरिकों की वास्तविक इच्छाओं को जानने और अपने निर्णयों में उनकी इच्छाओं को अधिकतम स्थान देने के लिए विवश किया जा सकता है। लॉस्की के इस वाक्य का कि 'सारी शक्ति सघातक है' (All Authority is Federal) यही अर्थ है। व्यक्ति अपनी आर्थिक, राजनीतिक, धार्मिक तथा अन्य आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए अनेक संस्थाओं में भाग लेता है और प्रत्येक संस्था उसके व्यक्तित्व के विकास में अपना योग देती है। चूंकि हमारे जीवन में राज्य का केवल प्राथमिक योगदान है, अतः राज्य के प्रति आज्ञापालन भी आनुपातिक रूप से प्रांतिष्ठ होना चाहिए। यह राजनीति का प्रथम सिद्धान्त है कि अधिकार और शक्तियाँ कार्यों से सम्बन्धित होती हैं, अतः यह कोई अजीब बात नहीं है कि राज्य हमसे जिस निष्ठा की अपेक्षा करता है वह निष्ठा प्रांशिक ही होनी चाहिए।

‘सत्ता सघात्मक होनी चाहिए’—इसके द्वारा लॉस्की का यह भाव यह है कि “यदि राज्य को मानव आवश्यकताओं को सन्तुष्ट करने के अपने कर्तव्य का समुचित रूप से पालन करना है तो उसे अपने निर्णय में उन समुदायों की इच्छा को सम्मिलित करना चाहिए जो राज्य तथा व्यक्ति के बीच स्थित हैं।” इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए लॉस्की विभिन्न उपयोगी सुझाव देता है—

(क) ऐच्छिक समुदायों के प्रतिनिधियों को प्रत्येक स्तर पर अधिकारियों से मिलना चाहिए और उन्हें आवश्यक परामर्श देना चाहिए। इसके लिए यह आवश्यक है कि प्रत्येक सरकारी विभाग के साथ उससे प्रभावित होने वाले हितों के प्रतिनिधियों के परामर्शदाता निकायों को सम्बद्ध कर दिया जाए।

(ख) सरकार निर्णय करने से पहले इन निकायों से परामर्श करे। इन निकायों को यह अधिकार हो कि वे प्रस्थापित व्यवस्थापन की आलोचना कर सकें और नए व्यवस्थापन के सुझाव दें सकें।

(ग) राज्य के विभिन्न प्रशासनिक विभागों को सलाह देने के लिए ससद के सदस्यों की समितियाँ बनाई जाएँ। प्रत्येक समिति सम्बन्धित मन्त्री से निरन्तर सम्पर्क स्थापित कर निगाह रखे।

(घ) स्थानीय स्वायत्त-शासन का पुनर्गठन इस भाँति किया जाए कि सत्ता का विकेन्द्रीकरण हो जाए। स्थानीय शासन के क्षेत्रों का इस प्रकार पुनर्विभाजन हो कि वे अपने द्वारा सम्पादित किए जाने वाले कार्यों के अनुरूप हो जाएँ। यह भी आवश्यक है कि प्रत्येक स्थानीय निकाय को अपने कार्यों पर अधिकधिक प्रशासकीय अधिकार प्राप्त हो।

(ङ) प्रत्येक व्यक्तिगत उद्योग पर नियन्त्रण की दृष्टि से एक प्रतिनिधि निकाय हो। इस प्रकार की औद्योगिक परिषदों में मालिकों, उपभोक्ताओं और सरकार के प्रतिनिधि होने चाहिए। इस परिषद् को ऐसे नियमों के निर्माण का अधिकार भी मिलना चाहिए जो सम्पूर्ण उद्योग के लिए स्वीकार्य हो बशर्त कि उत्पादन का केन्द्रीय मन्त्रालय अन्तिम रूप से उन पर अपनी स्वीकृति दे दे।

सारांशतः यह कहा जा सकता है कि अपने ग्रन्थ ‘Grammar of Politics’ में लॉस्की ने राज्य-सत्ता और व्यक्ति की स्वतन्त्रता में सामञ्जस्य स्थापित करने का प्रशासनीय प्रयास किया है। “वह सामाजिक नियन्त्रण और सामञ्जस्यकारी सत्ता के रूप में राज्य को कायम रखता है और बहुलवादियों की आलोचना का समाधान अधिकतम सम्भव विकेन्द्रीकरण द्वारा करने का प्रयास करता है।”

लॉस्की अपने विचारों पर स्थिर नहीं रहता। वह अपना दिमाग खुला रखता है और वह आवश्यकानुसार तथा अपने अनुभवों के आधार पर अपने विचारों में परिवर्द्धन-परिमार्जन करने में सकोच नहीं करता। ‘Grammar of Politics’ के सन् 1938 के परिवर्द्धित संस्करण का नवीन परिचयात्मक अध्याय यह प्रकट करता है कि लॉस्की ने प्रथम संस्करण में निरूपित सशोषित बहुलवाद का भी परिष्कार कर दिया और राज्य के विषय में बहुत कुछ मार्क्सवादी धारणा को

भपना लिया। राज्य के स्वरूप के विषय में मार्क्स के विचारों का अनुकरण करते हुए लॉस्की ने यह विश्वास प्रकट किया कि राज्य का प्रमुख उद्देश्य समाज के वर्ग-सम्बन्धों को सुरक्षा प्रदान करना है। वह राज्य को सामाजिक नियन्त्रण और सामञ्जस्य का एक साधन नहीं समझता। वह उसकी शक्ति इसलिए सीमित करना चाहता है ताकि वह व्यक्तियों की स्वतन्त्रता का अपहरण न कर सके। इसके विपरीत जब लॉस्की उसे समाज के उत्पादन-साधनों के स्वामी-वर्ग के हाथ में एक 'कार्यपालिका यन्त्र' समझने लगा और उसकी दृष्टि में राज्य का उद्देश्य सामान्य हित प्रथवा मानव कल्याण न होकर समाज के वर्ग-सम्बन्धों को स्थिर रखना हो गया। वर्ग-सम्बन्धों को सुरक्षित रखने के उद्देश्य की पूर्ति के लिए यह भी प्रतिपाद्य है कि सरकार अधिकाधिक शक्तिशाली बने क्योंकि राज्य अधिभाष्य एवं अनुसरणीय सम्प्रभुता का दावा करे। मार्क्सवाद के प्रभाव में आकर बाद में वह जनतन्त्र को पूँजीवादी जनतन्त्र कहने लगा क्योंकि उसका प्रमुख उद्देश्य उस सामाजिक एवं प्राथमिक प्रणाली को कायम रखना था जो पूँजीपतियों ने अपनी शक्ति और विशेषाधिकारों को सुरक्षित रखने के लिए खड़ी की थी। लॉस्की ने यह विश्वास व्यक्त किया कि पूँजीवाद के स्थान पर समाजवाद की स्थापना सामान्यतः क्रान्ति के प्रतिरिक्त अन्य किसी उपाय से नहीं की जा सकती। मार्क्सवादी भावना के अनुकूल उसने यह भी घोषित किया कि पूँजीवादी जनतन्त्र अन्ततः निश्चित रूप से क्रान्ति को जन्म देगा। उसकी पुस्तकों 'Democracy in Crisis' एवं 'Parliamentary Government in England' का मुख्य सार यही है। लॉस्की ने मोटे रूप में साम्यवादियों की इस धारणा को भी स्वीकार किया है कि कासीवाद पतनोग्रन्थ पूँजीवाद की अन्तिम अवस्था है।

यह स्मरणीय है कि यद्यपि लॉस्की मार्क्स की इस धारणा से सहमत था कि सरकार सर्वत्र समाज के उस वर्ग के हाथों में रहती है जो उत्पादन का स्वामी होता है और इसलिए उत्पादकों के सम्बन्धों की सुरक्षा के लिए वह बाध्यकारी शक्ति पर अपना अधिकार रखना आवश्यक समझती है, तथापि लॉस्की ने अमजीवी तानाशाही का समर्थन नहीं किया और न ही क्रान्ति के नेतृत्व के लिए एक छोटे से अनुशासित दल को आवश्यक समझा। लॉस्की क्रान्ति का समर्थक था, किन्तु वह हिंसक क्रान्ति के स्थान पर सहमतिपूर्ण क्रान्ति का पक्षधर था। वैज्ञानिक और सहकारत्मक जनतन्त्र पर उसका विश्वास था किन्तु समाजवादी सरकार से वह यह भाषा करता था कि पुरानी रुढ़ियों को तोड़कर नया मार्ग प्रशस्त करे। किंग्सले मार्टिन (Kingsley Martin) के ये शब्द सही हैं कि—

'वह (लॉस्की) इस बात को तो मानने के लिए तैयार था कि क्रान्तिकारी युग में नागरिक अधिकारों पर कुछ प्रतिबन्ध लगाना आवश्यक हो सकता है, परन्तु वह मार्क्सवाद से पूर्णतः सहमत नहीं था, क्योंकि वह मूलतः व्यक्तियों की स्वतन्त्रता में विश्वास रखता था क्योंकि उसे भाषा थी कि अधिकांश सम्पत्तिवानों को नवीन अवस्था स्वीकार करने के लिए तैयार किया जा सकता है क्योंकि वह यह विश्वास करता था कि ऐतिहासिक प्रवृत्तियाँ हिंसात्मक क्रान्ति की ओर हैं, तथापि वह उन्हें प्रेरित नहीं समझता था।'¹

कानून पालन की समस्या

(Problem of Obedience to Law)

लॉस्की के मतानुसार नियम-पालन की समस्या से सम्बन्धित तीन प्रश्न उठ सकते हैं—(1) राज्य द्वारा निर्मित कानूनों का पालन क्यों करना चाहिए ? (2) वास्तव में इन कानूनों का पालन क्यों किया जाता है ? (3) क्या कानून-पालन की कोई सीमाएँ हैं ?

लॉस्की बहुलवादी दृष्टिकोण रखने के कारण यह मानता था कि राज्य को अपनी आज्ञाओं के पालन कराने का अधिकार अन्य समुदायों से उच्चतर नहीं है। राज्य के लिए यह उचित है कि वह आज्ञा-पालन कराने सम्बन्धी अपने अधिकार के लिए अन्य समुदायों से प्रतिद्वन्द्विता करे। यहाँ व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह स्वयं इस बात का निर्णय करने के लिए सचेष्ट हो कि राज्य का कोई कार्य विशेष उसके उद्देश्य की पूर्ति में सहायक है अथवा नहीं। यदि उसका अन्तःकरण यह स्वीकार करे कि राज्य के कार्य से उसके किसी उद्देश्य की पूर्ति होती है तो व्यक्ति को राजाज्ञा मान लेनी चाहिए अथवा उसे राज्य की आज्ञा का पालन करने से इकार कर देना चाहिए। बिना सोचे विचारे राज्य की आज्ञाओं का पालन करना अपनी आत्मा की आज्ञा का अन्याय करना है।

लॉस्की का कहना है कि कानून का स्रोत न तो राज्य है और न कोई छोटा समुदाय। कानून का स्रोत तो व्यक्ति है जो अपनी अन्तरात्मा के अनुसार कार्य करता है। नागरिक ही वे व्यक्ति हैं जो अपने जीवन में राज्य कार्यों के परिणामों का अनुभव करते हैं, और इसीलिए वे ही ऐसे व्यक्ति हैं जो उससे सम्बन्ध में कुछ कह सकते हैं। वे अपनी अनुमति देकर कानून को मान्यता प्रदान करते हैं, वे उसका अनुमोदन करते हैं क्योंकि उससे उनकी इच्छाओं की तुष्टि होती है। इसलिए श्रेष्ठ कानून वह है जिससे व्यक्तियों की इच्छा की अधिकतम तुष्टि होती है, और औपचारिक अर्थ के अतिरिक्त अन्य कोई भी अर्थ अनुपालन योग्य नहीं है। लॉस्की ने अपने सिद्धान्त के विषय में कहा है कि यह सिद्धान्त ऐसे कानून को जो प्रजा द्वारा पालन किए जाने का दावा करता है, एक मात्र स्रोत के रूप में व्यक्ति के अन्तःकरण (Conscience) द्वारा मान्य करने का प्रयत्न है। यह सिद्धान्त कानून के ग्राहकों को वही पहुँचा देता है जहाँ उसे वास्तव में होना चाहिए अर्थात् व्यक्ति के अनुमोदन करने वाले मन में।

लॉस्की के उग्र व्यक्तिवाद का मूल कारण यह है कि यह व्यक्ति ही स्वतन्त्रता और स्वतः प्रिया-व्यक्ति को सर्वाधिक मूल्यवान् समझता था और व्यक्ति के विचार और कार्य की स्वतन्त्रता को राज्य के आक्रमण से सुरक्षित रखना चाहता था। परन्तु लॉस्की के इस विचार में दो मुख्य दोष हैं—प्रथम तो यह कि इसे एक बड़े पैमाने पर प्रयोग में लाने से अस्थिरता या अराजकता फैलने की सम्भावना रहती है ऐसे विचारों से कानून के प्रति निष्ठा नहीं हो पाती और इस कारण एकता तथा संगठित

सामाजिक जीवन असम्भव हो जाता है। दूसरा दोष यह है कि इस तरह की धारणा व्यक्ति को अनुचित बौद्धिक प्राणी बना देती है। राज्य के प्रत्येक व्यक्ति में यह योग्यता नहीं होती कि वह भले और बुरे कानूनों में अन्तर कर सके। यह असम्भव नहीं है कि एक व्यक्ति का अन्तःकरण एक गवे का अन्तःकरण हो। राज्य की आज्ञाओं का उत्प्रेषण तभी किया जाना चाहिए जबकि परिस्थितियाँ उसके जीवन के मूल्यों और मानदण्ड के विपरीत हो।

अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ 'Grammar of Politics' में लॉस्की उपर्युक्त धारणा से तनिक हटते हुए यह प्रतिपादित करता है कि राजसत्ता एक उद्देश्य की पूर्ति के लिए है। यह उद्देश्य 'समाज के सामान्य हितों की सिद्धि' तथा 'प्रत्येक मानव के अपने आत्म-विकास के हेतु आवश्यक अधिकारों की सुरक्षा' है। राज्य के कानूनों के कर्तव्यपालन का आधार यह है कि ऐसा करना सामाजिक एवं सभ्य जीवन के लिए आवश्यक है।

लॉस्की के अनुसार व्यक्ति को दो परिस्थितियों में राज्य की प्रवृत्ति करने का अधिकार है—प्रथम, जबकि व्यक्ति सगठित रूप से यह अनुभव करे कि राज्य सामान्य हितों की रक्षा नहीं कर रहा है, द्वितीय, जब ऐसा प्रतीत हो कि राज्य आत्म-विकास के आवश्यक अधिकारों का अग्रहण कर रहा है। स्पष्ट है कि लॉस्की के मतानुसार राज्य नैतिकतापूर्ण नियमों से ही व्यक्तियों के हृदय में भक्ति उत्पन्न कर सकता है।

सन् 1931 तक लॉस्की के विचारों में एक और परिवर्तन हो जाता है। वह 'Grammar of Politics' में उन्हें अधिकारों का विवेचन करता है जो उसके मतानुसार व्यक्ति के विकास के लिए आवश्यक हैं। प्रमुख अधिकार ये बताए गए हैं—(1) सम्पत्ति का अधिकार, (2) भाषण एवं सभा बनाने का अधिकार, (3) पर्याप्त वेतन प्राप्त करने का अधिकार, (4) शिक्षा का अधिकार, (5) जीविकोपार्जन का अधिकार, (6) कार्य करने के उचित घण्टों का अधिकार, (7) राजनीतिक शासन में भाग लेने का अधिकार, एवं (8) न्यायिक सुरक्षा का अधिकार।

उसकी पुस्तक 'Introduction to Politics' (1931) में लॉस्की के राज्य सम्बन्धी विचार उपर्युक्त विचारों से भिन्न हैं। इसमें उसने राज्य की भक्ति के आधार को बदल दिया है और व्यक्ति के नैतिक विकास की अपेक्षा प्राथमिक और सामाजिक सुख की अधिक महत्त्व दिया है। नैतिक जीवन की वह निन्दा नहीं करता अपितु उसका आधार भौतिक जीवन पर अधिक है। यहाँ राजभक्ति की कसौटी यह है कि राज्य प्रत्येक व्यक्ति को न्यूनतम भौतिक सुख किस सीमा तक प्रदान करता है। यही स्पष्ट हो लॉस्की मानसवाद से प्रभावित है। राज्यापालन के व्यक्तिवादी सिद्धान्त की धार से उदासीन होकर वह अब व्यक्ति के स्थान पर वर्ग पर बल देता है। तीन निष्कर्ष हैं कि—

"लॉस्की की रुचि अब उस अल्पमत में नहीं है जो अन्तःकरण के नाम पर राज्यापालन करने से इन्कार करता है, प्रत्युत उन स्थितियों में है जिनके अन्तर्गत

भारी बहुसंख्यक व्यक्ति-वर्ग उस राज्य के प्रति अपनी भक्ति का परिचय कर देना जिसके द्वारा उसके शोषकों के हितों का संरक्षण होता है।"

इन विचारों से यही प्रकट होता है कि लॉस्की यहाँ आकर उदारवाद से मार्क्सवाद की ओर उन्मुख हो गया है।

लॉस्की की अधिकारों विषयक धारणा
(Laski on Rights)

हम यह देख चुके हैं कि लॉस्की के विचार से राज-भक्ति का कर्तव्य इस बात पर आधारित है कि राज्य व्यक्ति के शुभ-जीवन की व्यवस्था करता है। शुभ-जीवन की प्राप्ति के लिए, जिसका अर्थ लॉस्की ने स्पष्ट नहीं किया है, राज्य के पास उपयुक्त साधन यह है कि वह ऐसी बाह्य परिस्थितियों को कायम रखे जो नागरिकों के व्यक्तित्व के विकास के लिए सर्वाधिक अनुकूल हो। शुभ-जीवन के लिए व्यक्तियों की शक्तियों के विकास हेतु जो आवश्यक शर्तें हैं, उन्हें ही अधिकार की सहायता दी गई है।

अधिकारों के विषय में लॉस्की के विचार बहुत गम्भीर और भावपूर्ण हैं। व्यक्ति की नैतिक सत्ता (Ethical Contents) का वास्तविकीकरण अधिकारों के अभाव में असंभव है। लोक-कल्याण की व्यापक दृष्टि से अधिकार अनिवार्य हैं। राज्य अधिकारों का संरक्षक है, अधिकारों का हनन या विरोध करके वह आत्मघात ही कर सकता है। एक राज्य की पहचान उन अधिकारों से होती है जिनकी वह व्यवस्था करता है। राज्य जितनी ही अधिक अपने नागरिकों को सुखी और प्रसन्न रखता है, वह उतना ही अधिक उच्च स्तर का माना जाता है।

राज्य व्यक्ति के हितों का भौतिक साधन है और व्यक्ति-हित सामान्य एवं विशिष्ट अधिकारों में निहित है। व्यक्ति के हितों का भौतिक साधन होते हुए भी राज्य अधिकारों का निर्माणकर्ता नहीं है बल्कि वह केवल उन्हें मान्यता प्रदान करता है। अधिकारों का अस्तित्व राज्य से पूर्व अथवा राज्य के साथ है। लॉस्की के कथनानुसार—

"अधिकार सामाजिक जीवन की वे स्थितियाँ हैं जिनके बिना सामान्य रूप से कोई भी व्यक्ति अपना सर्वोच्च विकास नहीं कर सकता। अधिकार राज्य से पूर्व भी होते हैं। राज्य उनकी स्वीकार करे अथवा न करे, इस बात का अधिकारों पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता।"

राज्य के सामान्य कर देने पर भी अधिकार रहेंगे और उनकी प्राप्ति के लिए लोग सघर्ष करेंगे। सारा इतिहास अधिकार-दर्शन (Philosophy of Rights) का उदाहरण प्रस्तुत करता है। उन्हें हम इस अर्थ में ऐतिहासिक नहीं कह सकते कि किसी निश्चित अवधि या सीमा के अन्तर्गत मनुष्य ने सघर्ष द्वारा इन्हें प्राप्त किया बल्कि वे ऐतिहासिक इसलिए हैं कि विशेष काल, समाज, सम्पत्ता, संस्कृति और आवश्यकताओं के अनुकूल इनकी माँग की जाती रही है और अभिव्यक्ति में भी की जाती रहेगी। अधिकार इस अर्थ में प्राकृतिक नहीं हैं कि उनकी एक स्थायी और

परिवर्तनशील सूची तैयार नहीं की जा सकती। वे प्राकृतिक इस ग्रंथ में हैं कि कुछ सीमाओं के भीतर तथ्य उनकी माँग करते हैं। अधिकारों में अवश्य ही एक सार होता है जो समय व स्थान के साथ परिवर्तित होता रहता है।

अधिकारों का ग्रंथ उस शक्ति से नहीं लिया जाना चाहिए जिससे इच्छा की तुष्टि होती है। मनुष्य में स्वयं की या किसी दूसरे की हत्या करने की इच्छा उत्पन्न हो सकती है, किन्तु उसे कोई सम्य समाज कदापि मान्यता नहीं दे सकता। यदि इस प्रकार की इच्छाओं को स्वीकार कर लिया जाए तो समाज का अस्तित्व ही दुष्कर हो जाएगा। अधिकार तो वस्तुतः सामाजिक जीवन की ऐसी स्थितियाँ हैं जिनके बिना कोई मनुष्य अपने व्यक्तित्व का श्रेष्ठान व्यक्त नहीं कर सकता। अधिकार इस ग्रंथ में अधिकार हैं कि राज्य के नागरिकों के लिए उनकी उपयोगिता होती है। वे देश की सामाजिक, आर्थिक व राजनीतिक अवस्था के विरोधी हो सकते हैं, किन्तु उनकी मान्यता को चुनौती नहीं दी जा सकती क्योंकि वे सम्बन्धित जनो की उन्नति के लिए अनिवार्य हैं।

लांस्की व्यक्ति को राज्य के विरुद्ध अधिकार (Right of Individual against State) देने का समर्थक है। उसके अनुसार—

“यह राज्य का कर्तव्य है कि वह व्यक्तियों के लिए उन बाह्य स्थितियों की व्यवस्था करे जो उनके चरित्र के विकास के लिए आवश्यक हैं। राज्य पर नागरिक अपने दावे रखता है, इसलिए राज्य को उसके अधिकारों की रक्षा करनी चाहिए। राज्य को उसके लिए ऐसी शर्तों की गारंटी करनी चाहिए जिसके बिना वह अपना सर्वोत्तम विकास नहीं कर सकता।”

अधिकारों का अस्तित्व उपयोगिता में है और उपयोगिता कार्यों में है, इसलिए अधिकार कर्तव्यों की सापेक्षता (Correlative of Function) में है। दूसरे शब्दों में अधिकारों का कर्मों से भी सम्बन्ध है। प्रत्येक समाज में व्यक्ति साधारणतः राज्य के प्रति दो तरह के अधिकार प्राप्त करता है—एक तो सुरक्षण-पोषण का अधिकार जिसके लिए राज्य व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा करता है, दूसरे, साधनों का अधिकार जिसके द्वारा राज्य का कर्तव्य है कि वह व्यक्ति को अपने पूर्ण विकास के भौतिक तथा अन्य साधन प्रदान करे। इन अधिकारों के साथ ही कर्तव्य-भूति के लिए व्यक्ति को बाध्य करना भी राज्य का कार्य माना गया है। प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि अपना विकास करते समय वह दूसरों के मार्ग में बाधक न बन। माय ही सामाजिक प्रगति तथा जन कल्याण (Social Progress and Human Welfare) में उसे योगदान देना चाहिए। लांस्की का मत है कि “एक व्यक्ति को प्राप्त अधिकारों की संख्या उसके समाज के प्रति व्यक्तिगत योगदान के अनुरूप होना उचित है। जिन अधिकारों का मैं दावा करता हूँ, वे मेरे योगदान के अनुरूप दान चाहिए। योगदान ब्यक्तिक होना चाहिए अन्यथा वह कोई योगदान ही नहीं।”

लांस्की का कहना है कि न्यूनतम अधिकार समस्त व्यक्तियों के समान होने हैं और राज्य का यह कर्तव्य है कि प्रत्येक व्यक्ति के न्यूनतम अधिकारों की गारंटी

करे जिनके बिना कोई भी व्यक्ति रचनात्मक जीवन व्यतीत नहीं कर सकता। न्यूनतम अधिकारों की प्राप्ति के बाद ही विशिष्ट अधिकारों का प्रश्न उठता है।

लॉस्की के मत से जिस प्रकार मुझे अपनी दृष्ट्या के अनुसार प्रत्येक कार्य करने का अधिकार नहीं है, उसी तरह राज्य भी मेरे लिए ऐसा स्थान नियत नहीं कर सकता जो मुझे राज्य में प्राप्त करना चाहिए। मानव-विकास में कोई स्थिति स्थायी रूप से निश्चित नहीं की जा सकती। व्यक्तित्व तो वही स्थान प्राप्त करता है या उसे वही स्थान प्राप्त करना चाहिए जिसमें उसकी सर्वश्रेष्ठ अभिव्यक्ति हो सके और केवल प्रयोग द्वारा ही वर्तमान वातावरण में सर्वोच्च स्थिति प्राप्त की जा सकती है। राज्य प्रत्येक व्यक्ति के व्यवसाय का निर्धारक नहीं बन सकता।

जहाँ तक अधिकारों की रक्षा का प्रश्न है, लॉस्की सांविधानिक संरक्षण की व्यवस्था को महत्व नहीं देता। उसके शब्दों में, 'निःसन्देह सड़े-मले कामजो से उन्हें अधिक पवित्रता मिलेगी, किन्तु वे उनकी सिद्धि की गारंटी नहीं करेंगे।' लॉस्की के अनुसार "अधिकारों की सुरक्षा अधिनियमों की औपचारिकता की अपेक्षा स्वभाव और परम्परा का विषय अधिक है।"

अधिकारों की रक्षा के लिए लॉस्की शक्तियों के पृथक्करण-सिद्धान्त को भी विशेष महत्व नहीं देता। इस सिद्धान्त में अच्छाई केवल यही है कि न्यायाधीश कार्यपालिका से स्वतन्त्र होकर कार्य कर सकते हैं, मत. नागरिकों की स्वतन्त्रता अधिक सुरक्षित रहने की सम्भावना रहती है।

लॉस्की के अनुसार अधिकारों की दृष्टि से निम्नलिखित तीन शर्तों की पूर्ति आवश्यक है—

- 1 राज्य विकेंद्रित हो ताकि जनता राजकीय मामलों में अधिकाधिक रुचि ले और अपने स्थानीय अधिकारों पर अधिक नियन्त्रण रख सके।
- 2 केन्द्रीय सरकार के निर्दल पर्याप्त परामर्शदात्री सस्थाएँ हो ताकि उसे प्रमुख समस्याओं पर विशेषज्ञों का परामर्श प्राप्त हो सके। विशेषज्ञों का एक-एक समूह प्रत्येक विभाग के साथ सम्बद्ध हो।
- 3 राज्य अन्य सघों के आन्तरिक जीवन में तब तक कोई हस्तक्षेप न कर जब तक कोई समुदाय राज्य को ही बलपूर्वक नष्ट करने की धमकी न दे।

लॉस्की के मतानुसार अधिकारों के स्वस्थ वातावरण में ही व्यक्ति की रचनात्मक शक्तियों का अभ्युदय होता है और चारित्रिक विशेषताएँ विकसित होती हैं। किन्तु अधिकारों के जोश में व्यक्ति को यह नहीं भूलना चाहिए कि वह किसी सामाजिक समीकरण (Social Equalism) का मूल है, अन्यथा उसकी नागरिकता समाप्त हो जाती है। कानून, सस्था, राज्य—ये सब अधिकारों की पूर्ति हैं और उनका काम है अधिकारों की पूर्ति करना। लॉस्की ने व्यक्तित्व के विकास के लिए जीवन, सुरक्षा, सम्पत्ति, वेतन, परिश्रम, सेवा, शिक्षा, उत्पादन, वितरण, न्याय-प्राप्ति, आध्यात्मिक एवं बौद्धिक विकास, जीवनोपयोगी आवश्यकताओं

की पूर्ति, प्रतिनिधित्व, सामाजिक व राजनीतिक समानता एवं स्वतन्त्रता आदि अधिकारों को आवश्यक माना है।

लॉस्की के स्वतन्त्रता और समानता सम्बन्धी विचार
(Laski on Liberty and Equality)

लॉस्की के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों में भी समय-समय पर परिवर्तन हुए हैं। अपनी पुस्तक 'Authority in the Modern State' में उसने इस मत से सहमति प्रकट की है कि स्वतन्त्रता बन्धनों का अभाव है। वह उसे 'आत्मानुभूति के घनात्मक तथा सनातन अवसर' की सत्ता देता है। अतः से सहमत होते हुए उसकी मान्यता है कि स्वतन्त्रता एक ऐसी अवस्था है जिसके बिना मनुष्य के अस्तित्व का विकास सम्भव नहीं है। सन् 1929 में प्रकाशित 'Grammar of Politics' के द्वितीय संस्करण की भूमिका में लॉस्की ने यह विचार प्रस्तुत किया था कि स्वतन्त्रता का सार बन्धनों के अभाव में निहित है। सन् 1930 में प्रकाशित 'Liberty in the Modern State' में उसने प्रतिपादित किया कि "स्वतन्त्रता उन सामाजिक अवस्थाओं की सत्ता पर बन्धनों का अभाव है जो प्राधुनिक सभ्यता में व्यक्ति के सुख की आवश्यक परिस्थितियों को निश्चित करते हैं।" लॉस्की राज्य की शक्ति को वैयक्तिक स्वतन्त्रता का विरोधी मानता है। यदि नागरिकों की स्वतन्त्रता सुरक्षित रखनी है तो यह आवश्यक है कि राज्य व्यक्ति के प्रति अपनी भावों की सीमाएँ निश्चित करे।

लॉस्की के विचार में, सम्भवतः मार्क्सवाद के प्रभाव के फलस्वरूप, पुनः परिवर्तन दिखाई दिया। सन् 1943 में प्रकाशित अपनी उत्तरकालीन कृतियों में उसने लिखा कि स्वतन्त्रता केवल समाज के सर्वोच्च उद्देश्य को निश्चित करने वाली परिस्थितियों के अन्तर्गत प्राप्त हो सकती है। समाज के कुछ सामान्य हित होते हैं जिनके विरुद्ध किसी भी व्यक्ति को कुछ भी करने की आज्ञा नहीं दी जा सकती। वे नागरिक जो एक ऐसे महान् उद्देश्य में भाग लेते हैं जिस पर उन सब की सहमति है, उसकी साधना में ही स्वतन्त्रता प्राप्त करते हैं।" लॉस्की ने कहा था कि समाज-हित के लिए वैयक्तिक हितों का बलिदान स्वतन्त्रता का निषेध नहीं है।

लॉस्की के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों में कुछ भी परिवर्तन हुए हो, उसने अपने इस पूर्ववर्ती विचार का पूर्ण परित्याग कभी नहीं किया कि "स्वतन्त्रता बन्धनों का अभाव है।" इसका अर्थ यह है कि वह राज्य और वैयक्तिक स्वतन्त्रता को दो विरोधी तरफ मानता था। लॉस्की ने स्वतन्त्रता के तीन पहलुओं की ओर मकेत किया है—(i) व्यक्तिगत, (ii) राजनीतिक, (iii) धार्मिक। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता उसे कहते हैं जहाँ व्यक्ति अपनी इच्छानुसार जीवन के उन क्षेत्रों में उसका प्रयोग करता है जहाँ उसके (व्यक्ति के) प्रयत्नों का फल उसी को प्रभावित करता हो। स्पष्ट ही इस प्रकार का क्षेत्र धर्म है और राज्य को इसमें कोई हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। यदि कानून गरीबों को वैधानिक आश्रय नहीं देता तो यह भी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का हनन है। धार्मिक जमानत की माँग करना भी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता पर आघात है। राज्य को चाहिए कि वह व्यक्ति को जीवन के निजी सम्बन्धों में

पूर्ण विकास के लिए अवसर दे। राजनीतिक स्वतन्त्रता से लॉस्की का भास्य है कि व्यक्ति को राज्य के कार्यों में भाग लेने, निर्वाचित होने, विचार व्यक्त करने राज्य की प्रालोचना करने, प्रतिनिधि चुनने आदि की स्वतन्त्रता प्राप्त हो। शिक्षा और प्रेम की स्वतन्त्रता श्रेष्ठ राजनीतिक स्वतन्त्रता की आवश्यक शर्तें हैं। धार्मिक स्वतन्त्रता का आशय है कि हर व्यक्ति को अपनी योग्यतानुसार रोजी कमाने का अवसर प्राप्त हो और नागरिक बेकारी से मुक्त रह। धार्मिक स्वतन्त्रता में लॉस्की उद्योग सुरक्षा, अवसर, काम करने और वेतन प्राप्त करने आदि की स्वतन्त्रताओं का समर्थन करता है। उसकी दृष्टि में धार्मिक स्वतन्त्रता का विशेष महत्त्व है। 'राजनीतिक समानता तब तक व्यावहारिक नहीं हो सकती जब तक नागरिकों को वास्तव में धार्मिक समानता और राजनीतिक महत्ता के अधिकार प्रदान न किए जाएँ।' धार्मिक स्वतन्त्रता राष्ट्रीय जीवन का प्राण है।

स्वतन्त्रता का अधिकारो से घनिष्ठ सम्बन्ध है। अधिकारों के बिना स्वतन्त्रता सम्भव नहीं है क्योंकि उनका सम्बन्ध व्यक्तित्व की आवश्यकताओं से है। स्वतन्त्रता स्वस्थ सक्षम वातावरण की सक्रिय स्थापना है जिसकी छत्र-छाया में ही उच्चतम मानवीय विचार सम्भव है। इस प्रकार आत्म-हत्या पर रोक स्वतन्त्रता का अग्रदूत नहीं है क्योंकि आत्म-हत्या तो स्वतन्त्रता का भीषण दुरुपयोग है। इसी तरह यदि कानून बन्धों को उचित शिक्षा देने का निर्देश देता है तो स्वतन्त्रता पर कोई आघात नहीं करता। सुविधापूर्ण, सुसहायक तथा उचित जीवनयापन में सहायक नियमों को मानने से स्वतन्त्रता का हनन नहीं होता। जिन नियमों से समाज का लाभ होता है, वे स्वागत योग्य हैं। स्वतन्त्रता का पतन तब होता है जब व्यक्तियों ने उसमें और साहस का लोप होने लगता है।

लॉस्की के अनुसार स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए कुछ शर्तें आवश्यक हैं— प्रथम, समाज में कोई विशेष सुविधा प्राप्त बर्ग न हो। द्वितीय, कुछ व्यक्तियों के अधिकार दूसरे व्यक्तियों की इच्छा पर निर्भर न हो, सामान्य नियम शासकों और शासित दोनों के लिए मान्य हो। तृतीय, शक्ति पर सबकी समान पहुँच हो अर्थात् राजनीतिक शक्ति पर किसी बर्ग विशेष का एकाधिकार न हो। चतुर्थ, राज्य पक्षपात रहित आचरण करे। पंचम, शिक्षा और धार्मिक सुरक्षा की समुचित व्यवस्था हो।

लॉस्की ने स्वतन्त्रता के साथ समानता को आवश्यक माना है क्योंकि समानता के बिना स्वतन्त्रता एकान्त और अपूर्ण है। लॉस्की की दृष्टि में समानता का अर्थ है कि समाज में किसी भी व्यक्ति को ऐसा स्थान नहीं दिया जाएगा जिससे वह 'अपने पड़ोसी पर इस प्रकार छा जाए कि उस पड़ोसी की नागरिकता का घन्ट हो जाए। नागरिकता के लाभों में सबको पर्याप्त भाग मिलना चाहिए। राज्यीय प्रश्नों के निर्णयों में सबकी बातों पर ध्यान दिया जाना चाहिए। विशेषाधिकारों का घन्ट समानता की महत्त्वपूर्ण भाग है। जन्म और सम्पत्ति के कारण विशेषाधिकारों के अस्तित्व के लिए कोई नैतिक औचित्य नहीं हो सकता। उन्नति और विकास के लिए

सबको समान अवसर प्राप्त होने चाहिए। लॉस्की का आशय यह नहीं है कि सर्वथा एकरूपता विद्यमान हो। वह सबके लिए पर्याप्त अवसरों की माँग करता है अर्थात् व्यक्तियों को वे सब अवसर बिना भेदभाव के प्रदान किए जाने चाहिए जो उनके विकास के लिए अनिवार्य हो। "पूर्ण समानता तो अभ्यावहारिक है क्योंकि जब तक मानवीय आवश्यकताओं, इच्छाओं और क्षमताओं में भिन्नता रहेगी तब तक व्यवहार और पुरस्कार में एकदम एकरूपता नहीं आ सकती। समानता का अर्थ तो समानता लाने वाली प्रक्रिया से है। यह आवश्यक है कि न्यूनतम स्तर पर समानता हो। समानता अधिकतम में अनुपातो की समस्या है। हर व्यक्ति को वे सभी वस्तुएँ मिलनी चाहिए जिनके अभाव में जीवन सारहीन है।

लॉस्की का व्यक्ति की गरिमा और सामाजिक उपयोगिता में पूर्ण विश्वास था। सामाजिक और आर्थिक स्थिति में भेदभाव अभी स्वीकार किए जा सकते हैं जब सम्पूर्ण समाज के लिए समानता का न्यूनतम स्तर प्राप्त हो जाए। पहले हर व्यक्ति को एक कमरा मिल जाए तभी कुछ व्यक्तियों का वैभवशाली भवनो में निवास स्वीकार किया जा सकता है। पहले सबको साधारण भोजन उपलब्ध हो जाए तभी कुछ व्यक्तियों के लिए बढ़िया दावतों का आयोजन उचित माना जा सकता है। सबको आराम-विकास के लिए समुचित अवसर प्राप्त हो, इसके लिए कुछ लोगों की स्वतन्त्रता को सीमित करना आवश्यक है। धन के अधिक व्यापपूर्ण और समान वितरण के लिए ही राज्य को नियोजन और आर्थिक व्यवस्था पर नियन्त्रण करना पड़ता है।

यह ध्यान देने योग्य बात है कि जब लॉस्की यह मान लेता है कि अधिकाधिक समानता लाने के लिए कुछ व्यक्तियों की स्वतन्त्रता को नियन्त्रित करना आवश्यक है तो उसका यह कथन उपयुक्त प्रतीत नहीं होता है कि स्वतन्त्रता और समानता एक ही आदर्श के दो पहलू हैं। इसके विपरीत ये दोनों एक-दूसरे के विरुद्ध सिद्ध होते हैं। जब किसी ऐसे समाज में जिसमें सम्पूर्ण आर्थिक नियोजन द्वारा समानता लाने का प्रयास किया जाता है, तो अनेक व्यक्तियों की पहचान करने की शक्ति और उनकी स्वतन्त्रता पर प्रतिबन्ध लगाना पड़ता है, अर्थात् उनकी स्वतन्त्रता का क्षेत्र बहुत सङ्कुचित हो जाता है। अर्थव्यवस्था पर कठोर नियन्त्रण व्यक्ति की प्रेरणा एवं स्वतन्त्र निर्णय-शक्ति को समाप्त कर देता है। धन लॉस्की के इस विचार से सहमत नहीं हुआ जा सकता कि "समानता की ओर बढ़ना स्वतन्त्रता प्राप्ति के लिए ही प्रयास है।" अन्ततोगत्वा स्वतन्त्रता और समानता परस्पर विरोधी सिद्ध होनी है। एक को सौकर ही दूसरी को अधिक मात्रा में प्राप्त किया जा सकता है। सम्भवतः इस बात का ध्यान रखने के कारण ही लॉस्की ने यह प्राप्ति किया कि स्वतन्त्रता और समानता दोनों का व्यावहारिक प्रयोग होना चाहिए और इनका व्यावहारिक प्रयोग होने पर ही विश्व-सहयोग सम्भव है।

सम्पत्ति के विषय में लॉस्की के विचार (Laski's Views on Property) - मध्यम के विषय में लॉस्की के विचार प्रायः निश्चित हैं। सर्वप्रथम वह वर्तमान युग को सम्पत्ति-प्रथा का विमर्शण करता है। उसका विचार है कि प्रत्येक समाज में

अधिक सम्पत्तिशाली व्यक्तियों की सख्या कम होती है। यह आवश्यक नहीं कि ऐसे स्वामित्व का कर्तव्यों के सम्पादन या गुणों के अर्जन से सम्बन्ध हो। सम्पत्ति का स्वामित्व किसी धनी व्यक्ति की सन्तान मात्र होने या उसका उत्तराधिकारी होने से प्राप्त हो जाता है। सम्पत्ति के स्वामित्व का अर्थ है पूँजी पर नियन्त्रण और इसका आशय है कि श्रमिकों के जीवन को निर्धारित करने का अधिकार, क्योंकि श्रमिक अपनी आजीविका के लिए अधिकांशतः उत्पादन की पूँजीवादी व्यवस्था पर निर्भर होते हैं। आधुनिक युग में उद्योग-धन्धों का अत्यधिक विकास हुआ है और इसलिए पहले की अपेक्षा पूँजी की शक्ति में पर्याप्त अभिवृद्धि हुई है। लॉस्की का विचार है कि व्यक्तिगत सम्पत्ति का प्रसार राज्य को बहुत कुछ ऐसी सत्ता में परिणत कर देता है जिस पर व्यक्तिगत सम्पत्ति के स्वामियों का नियन्त्रण हो जाता है और सम्पत्तिहीन लोगों के कोई अधिकार नहीं होते। किन्तु आधुनिक युग में श्रमिकों की 'सहयोग और एकता' की शक्ति ने पूँजीपतियों को प्रवश्य ही इस बात के लिए बाध्य कर दिया है कि वे श्रमिकों को कुछ सुविधाएँ प्रदान करें। मानवीय भावनाओं ने भी इस कार्य में अपना योगदान किया है।

उपर्युक्त स्थिति का ही यह परिणाम है कि वर्तमान सम्पत्ति प्रथा में उत्पादन किसी निश्चित योजना के अनुसार नहीं होता और उसमें विनाश के लक्षण विद्यमान रहते हैं। सामाजिक जीवन के लिए आवश्यक वस्तुओं और सेवाओं का इस तरह वितरण नहीं हो पाता जिनसे लोगों की आवश्यकताओं से सम्बन्ध स्थापित हो सके। जब आवश्यकता आकांक्षी मकानों की होती है तो सिनमा स्थापित किए जाने हैं। धन का व्यय मकानों के लिए करना आवश्यक है, लेकिन व्यय किया जाता है पुड़-पोत बनाने पर। वस्तुएँ आवश्यकता के लिए तैयार न की जाकर केवल लाभ के लिए तैयार की जाती हैं। अनेक गलत वस्तुओं का उत्पादन किया जाता है। जो वस्तुएँ उत्पादित की जाती हैं उनका गलत ढंग से वितरण कर दिया जाता है। प्राकृतिक साधनों को भी मिलावट द्वारा इसलिए दूषित कर दिया जाता है कि उनसे व्यक्तिगत लाभ प्राप्त हो सके। व्यक्तिगत लाभ के उद्देश्य में ही व्यवस्थापकों (Legislators) और शान-स्रोतों को भी भ्रष्ट एवं विकृत कर दिया जाता है।

वर्तमान सम्पत्ति प्रथा वितनी अस्वाभाविक है, इसे लॉस्की ने इन शब्दों में व्यक्त किया है—

“यह मनोवैज्ञानिक रूप से अपर्याप्त है क्योंकि यह मुख्यतः भय उत्पन्न कर ऐसे गुणों के संचार को घबराहट करती है जो उन्हें पूर्ण जीवन-निर्वाह के योग्य बनाते हैं। यह नैतिक दृष्टि से इतना अपर्याप्त है क्योंकि यह उन व्यक्तियों को अधिकार देती है जिन्होंने उसके उपाजन हेतु कुछ भी नहीं किया है, जब इसका उपाजन किया गया तो सामाजिक हित को ध्यान में नहीं रखा गया। वर्तमान सम्पत्ति-प्रथा समाज के एक भाग को दूसरों का रक्तपिपासु बनाती है तथा दूसरों को साधारण जीवन-यापन करने के अवसर तक से वंचित कर देती है। यह प्रथा आर्थिक दृष्टि से भी अपर्याप्त है क्योंकि यह अजित धन को इस तरह वितरित नहीं कर पाती जिससे वे लोग स्वस्थ और मुरखित हो सकें जो इसकी प्रक्रियाओं पर जीवित रहते हैं। इन

सब बातों के परिणामस्वरूप ही इस प्रश्न ने जनता के विनाश भाग की माय्या खो दी है। कुछ लोग पूछा करते हैं, बहुमत इसके प्रति उदासीन है। यह राज्य में उद्देश्य के उस विचार का संचार नहीं करती जिसके द्वारा राज्य समृद्धिवादी होता है।”

वर्तमान सम्पत्ति प्रथा पर लॉस्की की आलोचना का जवाब देते हुए अनेक लोगों द्वारा इस प्रथा का समर्थन किया गया है। उनके तर्क संक्षेप में इस प्रकार हैं—

1 यह आवश्यक है कि मनुष्य को सामान्यतः कार्य करने के लिए प्रेरणा प्राप्त होती रहे। व्यक्तिगत सम्पत्ति का अधिकार इस प्रेरणा की पूर्ति करता है, लोगो में कार्य करने का उत्साह उत्पन्न करता है और इस तरह अन्त में समाज को लाभान्वित करता है। इस तर्क में बल है, इससे इन्कार नहीं किया जा सकता तथापि इसके समर्थक यह मूल जाते हैं कि समाज का लाभ तभी सम्भव है जब समाज के लिए आवश्यक वस्तुओं का उत्पादन किया जाए और साथ ही जनता में उनका ठीक प्रकार से वितरण हो। केवल व्यक्तिगत लाभ के उद्देश्य से हानिकारक वस्तुओं का उत्पादन समाज को बाधित लाभ नहीं पहुँचा सकता।

2 नैतिक दृष्टि से सम्पत्ति न्यायप्रद है। सम्पत्ति की प्राप्ति व्यक्ति के प्रयत्नों का परिणाम है। अतः श्रम का प्रतिफल प्राप्त करने के लिए ही मनुष्य श्रम करता है और इसमें कोई अनुचित या अन्यायपूर्ण बात नहीं है। यह उचित है कि एक व्यक्ति अपनी प्राविष्ट वस्तु से लाभान्वित हो, लेकिन यह आवश्यक नहीं है कि वह वस्तु समाज के लिए लाभकारी हो।

3 सम्पत्ति उन गुणों की जन्मदाता है जो समाज के लिए आवश्यक हैं। सम्पत्ति पारिवारिक प्रेम, दया, उदारता, प्राविष्टार, बुद्धि, शक्ति आदि गुणों को बढ़ावा देती है। समर्थकों का यह तर्क इस दृष्टि से विशेष ठोस नहीं है कि सम्पत्ति-विहीन व्यक्ति भी इन गुणों को प्राप्त कर सकते हैं और इस तरह सम्पत्ति और गुणों में आवश्यक सम्बन्ध नहीं होता।

4 सम्पत्ति के समर्थकों का विचार है कि सम्पत्ति केवल प्रभावशाली लोगों की पूर्ति का फल है किन्तु ये समर्थक मूल जाते हैं कि यह भी संभव है कि जिस प्रभावशाली मालिक के लिए उपभोक्ता मूल्य चुका सकता है, वह समाज के लिए हानिकारक भी हो सकती है। उदाहरणार्थ, धूम्रपान साहित्य के लिए प्रेषण वाजार के लिए प्रभावशाली मालिक हो सकती है, इनका उपभोक्ता अधिक भुगतान कर सकता है, परन्तु क्या कोई बुद्धिमान व्यक्ति इन वस्तुओं को समाज के लिए उपयोगी मान सकता है।

5 अन्त में, ऐतिहासिक आधार पर सम्पत्ति-प्रथा का औचित्य सिद्ध किया जाता है। यह कहा जाना है कि प्रगतिशील समाज वही है जो व्यक्तिगत सम्पत्ति का आधार पर निर्मित है। पिछड़े हुए समाज समष्टिवादी आधार पर स्थित हैं। यह ठीक है कि इस विचार में सत्य का पर्याप्त अंश है, किन्तु गुणात्मक दृष्टि से यह शोक्षता है। ऐतिहासिक दलील एक ध्वनि है। व्यक्तिगत सम्पत्ति का इतिहास उन विभिन्न सीमाओं से परिपूर्ण है जो इसमें निहित शक्तियों के प्रयोग पर नहीं १८३।

लॉस्की मार्क्सवादी के रूप में (Laski as a Marxist)

मार्क्स के सिद्धान्तों को वैज्ञानिक दृष्टि से ग्रहण करने वालों में लॉस्की का नाम प्रमुख है। मार्क्स के हृदय में सामाजिक न्याय के लिए एक तड़प-घोर दलित वर्ग के लिए गहरी सहानुभूति थी। इसलिए यदि वह मार्क्सवाद की घोर धाकूट हुआ तो इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं थी। मार्क्स की घोर उसका आकर्षण विशेष महत्वपूर्ण इसलिए प्रतीत होता है कि प्रारम्भ में वह मार्क्स के मूलभूत सिद्धान्तों को ठुकराता रहा था। उसने मार्क्स द्वारा प्रतिपादित इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या और मूल्य के अम-सिद्धान्त से असहमति प्रकट की थी। 'Karl Marx' नामक अपने निबन्ध में लॉस्की ने मार्क्स की इस धारणा को कि समस्त राजनीतिक घटनाएँ प्राथमिक स्थितियों में निर्धारित होता है, गलत समझकर ठुकरा दिया था। उसने मार्क्स के इस विश्वास में भी अनास्था प्रकट की कि पूँजीवाद से समाजवाद पर परिवर्तन हिंसा द्वारा ही हो सकता है। लॉस्की का विचार था कि हिंसा का समाजवादी लक्ष्य से मेल नहीं बैठता, क्योंकि समाजवादी लक्ष्य तो एक ऐसी व्यवस्था की स्थापना करना है जिसमें मानवीय सहयोग एवं सामञ्जस्य की प्रवृत्तियाँ पूर्णतः सुखरित हो सकें। साथ ही लॉस्की की यह मान्यता भी थी कि प्राधुनिक सरकारें सैनिक दृष्टि से इतनी सबल हैं कि उनके विरुद्ध हिंसात्मक क्रान्ति की सफलता की प्राप्ति करना व्यर्थ है।

लेकिन ज्यों-ज्यों समय बीतता गया, लॉस्की के विचारों में परिवर्तन आता गया। लॉस्की का दृष्टिकोण अधिक सन्तुलित और समीक्षामय होता गया। लॉस्की इस व्यावहारिक परिणाम पर पहुँचा कि किसी भी वर्ग द्वारा स्वेच्छा से शक्ति के परित्याग की प्राप्ति नहीं की जा सकती। सम्पत्तिशाली लोग केवल इन तर्कसंगत युक्तियों से आश्वस्त नहीं किए जा सकते कि समानता और न्याय के लिए उत्पादन के साधनों पर सम्पूर्ण समाज का स्वामित्व वांछनीय है। इस धारणा पर पहुँचने पर लॉस्की मार्क्सवादी बन गया। सन् 1931 में उसने यह स्वीकार किया कि मार्क्स के इतिहास की भौतिक व्याख्या मोटे रूप में सही है, हालाँकि उसका प्रत्येक विवरण सही नहीं कहा जा सकता।

लॉस्की के हिंसा-विरोधी विचारों में भी बहुत परिवर्तन हुआ। सन् 1931 से पूर्व तक वह विकासवादी और लोकतन्त्रीय समाजवाद में पूर्ण विश्वास करता था, किन्तु तत्पश्चात् उसकी प्रवृत्ति क्रान्तिकारी समाजवाद की ओर बढ़ने लगी। सन् 1933 में प्रकाशित अपने ग्रन्थ 'Democracy in Crisis' में लॉस्की ने शान्तिपूर्ण उपायों से समाजवाद की स्थापना के बारे में गम्भीर सन्देह प्रकट किया। उसने बताया कि इतिहास ऐसा कोई प्रमाण प्रस्तुत नहीं करता कि शासक-वर्ग ने कभी उदारतापूर्वक शक्ति का परित्याग किया हो। यह विश्वास करना मानव स्वभाव के प्रतिकूल होगा कि पूँजीपति-वर्ग स्वयं अपने विशेषाधिकार का परित्याग कर अपनी शक्ति के विनाश की निमन्त्रित करेगा। भूतकाल में क्रान्ति द्वारा ही वर्ग-व्यवस्था में परिवर्तन हुए हैं। अतः भविष्य में इससे भिन्न अनुभव किए जाने का कोई कारण दिखाई नहीं देता। दूसरे शब्दों में, लॉस्की को यह मान्यता बन गई कि

वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त एक सजीव सिद्धान्त है और क्रान्ति ही सामाजिक परिवर्तन की जननी है ।

यह स्मरणीय है कि क्रान्ति का समर्थक होते हुए भी लॉस्की क्रान्तिकारी नहीं था । उसने रूस की साम्यवादी क्रान्ति और समाजवादी व्यवस्था को मान्यता प्रवेश दी और उसे उपयोगी भी समझा, तथापि साम्यवाद के अन्तर्राष्ट्रीय रूप प्रथवा आक्रामक-विस्तारवादी (Expansionist) स्वरूप की घोर निन्दा की । वह वहीं तक मार्क्सवादी था जहाँ तक समाज की भ्रष्ट-व्यवस्था बदल कर जनतन्त्र लाने का प्रश्न था । दूसरे शब्दों में, उसने मार्क्सवादी पद्धति (Methodology) को बौद्धिक रूप में ग्रहण किया था । उसकी मानसिक रुचि तो ऐतिहासिक व्याख्या, आर्थिक-विश्लेषण, प्रतिरिक्त मूल्य, वर्ग-संघर्ष आदि सिद्धान्तों के प्रति अधिक थी । लॉस्की मार्क्सवाद को रूढ़ (Orthodox) धर्म में ग्रहण नहीं करना चाहता था । देशकाल की उपेक्षा तथा साध्य-साधन का विभ्रम पैदा करके मार्क्सवाद प्रसफल ही होता है । इसलिए लॉस्की के अनुसार सच्चा मार्क्सवादी जनतन्त्रात्मक समाजवाद का सुस्थिर रूप ही ग्रहण करेगा । इसका मुख्य कारण यह है कि लॉस्की प्रथम तो किसी दल विशेष की तानाशाही का घोर विरोधी था क्योंकि तानाशाही मानव-सम्पदा और सत्कृति के लिए अभिशाप होती है, चाहे उसका स्वरूप कुछ भी क्यों न हो । दूसरे, लॉस्की नौकरशाही का कटु आलोचक था । उसका विश्वास था कि नौकरशाही अपनी शक्ति काममें रखने के लिए सरकार को पग, जनता को भ्रष्टाचार और परिवर्तन को भ्रष्ट बनाए रखती है । सारांश में, मार्क्सवाद के हिंसा-प्रयोग को स्वीकार करते हुए भी लॉस्की का आग्रह इस बात पर था कि समाजवादी क्रान्ति लाने के लिए लोकतन्त्रीय समाजवादियों को सांविधानिक साधनों का प्रयोग करते रहना चाहिए । वर्ग-संघर्ष में विश्वास करते हुए भी लॉस्की ने साम्यवादियों के इस सिद्धान्त में विश्वास नहीं किया कि समाजवादियों को हिंसात्मक क्रान्ति की तैयारी करनी चाहिए और क्रान्ति-विरोधी शक्तियों के विरुद्ध क्रान्ति की रक्षा करने के लिए श्रमजीवी वर्ग की तानाशाही स्थापित करनी चाहिए । सम्भवतः लेबर पार्टी का सदस्य होने के कारण लॉस्की का सांविधानिक साधनों की उपयोगिता में विश्वास हो गया था, इसीलिए उसने यह प्रतिपादित किया कि साम्यवादी आतंक का निराकरण प्रजातान्त्रिक विकास से ही सम्भव है ।

लॉस्की ने आत्मरक्षा के लिए ही हिंसा का समर्थन किया और कहा कि हिंसा का प्रयोग केवल तभी अनिवार्य होगा जब पूँजीपति सांविधानिक साधनों द्वारा समाजवादी कार्यक्रम को पूरा करने के मार्ग में बाधाएँ प्रस्तुत करें ।

उत्तेजनीय है कि प्रजातान्त्रिक विकास में अपनी प्राप्ति के बावजूद लॉस्की के मन में रूसी प्रयोगों के प्रति हमेशा सद्भावना रही । रूसी क्रान्ति के पक्ष में लॉस्की ने मौलिक तर्क प्रस्तुत किए और कहा कि इस क्रान्ति ने जनता और नेतृत्व के मध्य नवीन प्रतिभा का स्रोत प्रवाहित किया । इसने जनवादी शिक्षा का व्यापक प्रचार किया, महिलाओं का उद्धार किया तथा जातियों और वर्गों की मूलभूत समस्याओं का स्थायी निराकरण प्रस्तुत किया । योजनाबद्ध उत्पादन के लिए इस

क्रान्ति ने समाज के आर्थिक व राजनीतिक ढांचे में प्रत्याशित परिवर्तन किए। विज्ञान की नई खोजों और अध्ययन की नई दिशाओं को प्रकाश में लाने के लिए इसका अनुदान अद्वितीय था। औद्योगिक प्रगति में इसने आशाहीन सफलता प्राप्त की तथा न्याय और सुधार के लिए नवीन व्यवस्था का सूत्रपात किया। एक वाक्य में यह कहा जा सकता है कि इस जनप्रिय प्रयोग ने सदियों से पिछड़ी हुई जनता को प्रेरणा, नवीन सूक्ष्म और शक्ति प्रदान की। लॉस्की के इस प्रतिपादन से यह अनुमान नहीं लगाना चाहिए कि उसने रूसी व्यवस्था के केवल प्रशासनिक गीत ही गाए। वास्तविकता यह है कि उसने इस बारे में एक सन्तुलित और समीक्षात्मक दृष्टिकोण अपनाया। उसने रूसी क्रान्ति और व्यवस्था के उन तथ्यों की आलोचना की जिनसे प्रतिक्रियावाद को समर्थन मिलता है और अक्रान्ति का वातावरण तैयार होता है।

अन्त में, लॉस्की के मार्क्सवादो विचारों पर प्रकाश डालते हुए किंगले माटिन के शब्दों में कहा जा सकता है कि—“उसकी युक्तियाँ मार्क्स से भले ही ली गई हों, किन्तु अन्तिम परीक्षण तक वह लेबिन की प्रेरणा विलियम मोरिस (William Morris) का समर्थक प्रतीत होता है। यदि वह मार्क्सवादी था तो उसका कारण यह था, जैसा कि उसके मित्र लुईस लेवी (Louis Levy) ने बताया, कि ‘कार्ल मार्क्स का समाजवाद अनिवार्य रूप से मानवतावादी था’, तथा जोसेफ ब्लूम और हेराल्ड लॉस्की सभी समाजवादी थे जिन्होंने ‘मार्क्सवाद के उस मानवीय पक्ष’ पर बल दिया और ‘वैज्ञानिक समाजवाद के आविष्कारक को फ्रांस के क्रान्तिकारी चिन्तन की मुख्य धाराओं से संयुक्त किया।’ इसी बात को दूसरे शब्दों में इस प्रकार कहा जा सकता है कि उसने विलियम मोरिस की भाँति यह स्वीकार किया कि समाजवाद और भ्रातृत्व एक ही बात है और जो मध्यमवर्गीय समाजवादियों में बहुत कम सामान्य है। वास्तव में उसका व्यवहार ऐसा था कि वह एक समानतापूर्ण समाजवादी समाज में सर्वत्र प्रसन्न रहता यदि उसे लगातार बोनते रहने और अध्ययन करने की स्वतन्त्रता प्राप्त होती।”

प्रजातन्त्र और अन्तर्राष्ट्रीयता

लॉस्की ने प्रजातन्त्र को मानवता के लिए आदर्शतन्त्र स्वीकार किया। उसका विश्वास था कि व्यक्तित्व का समग्र विकास एक यथार्थ प्रजातन्त्र में ही सम्भव है। ससदात्मक प्रजातन्त्र समाज की सामूहिक बुद्धि का व्यवस्थित विकास है जिसमें जनता की जागृति और भासन के परिवर्तन-विकल्प एक-दूसरे के पूरक हैं। किन्तु प्रजातन्त्र का सबसे बड़ा शत्रु पूँजीवाद है। प्रजातन्त्र और पूँजीवाद कभी एक साथ नहीं चल सकते। पूँजीवाद स्वरूप प्रजातन्त्र को धारण करता है, लेकिन उसकी आत्मा निकृष्टतम अधिनायकत्व की सूचक होती है। पूँजीवाद से प्रजातन्त्र पर भीषण सकट तब आता है जब सम्पत्तिशाली वर्ग अपने स्वार्थों और अधिकारों के लिए लड़ने पर कटिबद्ध हो जाता है। प्रजातन्त्र से लॉस्की का आशय है कि समाज के सभी सदस्य सुख की प्राप्ति में समान रूप से अधिकारी हैं। समाज में विषमता की मात्रा न्यूनतम होनी चाहिए।

लॉस्की ने वर्तमान निर्वाचन-श्रृंखला को भी अपनी मालोचना का शिकार बनाया। उसने कहा कि "यह बात प्रजातन्त्र के विरुद्ध है कि प्रति पाँच वर्षों में एक बार मतपेटियों के पास जाकर अपने कर्तव्य की इतिश्री समझ ली जाए। इसका प्रर्थ तो यह हुआ कि सरकार, पाँच साल में केवल एक दिन अपने उत्तरदायित्व का अनुभव करती है और शेष दिनों स्वेच्छाचारी रहती है।" लॉस्की के अनुसार, "घोषणा-पत्र, कार्यक्रम, निर्वाचन-मंच (Platform), चुनावों के समय के वायदे, ये सब व्यावहारिक दृष्टि से निरर्थक सिद्ध होते हैं क्योंकि शासक-दल इनका उपयोग अपने क्षणिक लाभ के लिए करते हैं। आदर्श प्रजातन्त्र वह है जिसमें समाज द्वारा निश्चित मतों को कार्यरूप में परिणत किया जाए और महत्वपूर्ण प्रश्नों के निर्णय में जनता की राय अनिवार्य रूप से ली जाए। ऐसा प्रजातन्त्र पूँजीवाद पर स्थित न होकर समाज की आधारशिला पर निर्मित होगा। प्रतिक्रियावादी पूँजीवाद की जगह पुरोगामी प्रजातन्त्र मानवता के लिए बरदान सिद्ध होगा।"

विश्व-एकता एवं अन्तर्राष्ट्रीयता के सम्बन्ध में लॉस्की के विचार स्पष्ट एवं आत्मविश्वासपूर्ण हैं। वह समस्त विश्व का एक ही धर्म स्वीकार करता है जो मानवता है। इस मानवता की रक्षा करना प्रत्येक राज्य का कर्तव्य है। 'एक विश्व' (One World) का स्वप्न जिस दिन साकार होगा उस दिन मानवता के नए मूल्यों की प्राण-प्रतिष्ठा होगी। लॉस्की का विश्वास था कि राज्य की सम्प्रभुता अन्तर्राष्ट्रीयता विरोधी है और राज्यों में जो क्षेत्रीय तथा धार्मिक विषमता विद्यमान है उसके कारण अन्तर्राष्ट्रीय एकता के मार्ग में बाधा उपस्थित होती है। विश्व-संगठन तथा अन्तर्राष्ट्रीय प्रभाव की वृद्धि के लिए वह संधिवाद की धारणा को सुदृढ़ बनाने का समर्थक था। उसका मत था कि श्रुत राष्ट्रसंघ विश्व के लिए नवीन आशा है, लेकिन उसे रचनात्मक कार्यों द्वारा ससार के पिछड़े हुए देशों की समृद्धि में वृद्धि करनी चाहिए। वस्तुतः एक शान्ति-प्रचारक एवं युद्ध-विरोधी विचारक के रूप में लॉस्की का सर्वत्र उल्लेख किया जाता है। वह कहा करता था कि अपना शासन करते समय लोगों को आतृत्व के नियमों का पालन करना चाहिए क्योंकि बिना आतृत्व के स्वतन्त्रता सम्भव नहीं। मानवता की मुक्ति के लिए उसने विश्व-शान्ति की समस्या को स्थायी रूप से सुलझाने का समर्थन किया।

लॉस्की के दर्शन का मूल्यांकन

(An Estimate of Laski's Philosophy)

लॉस्की ने राजनीति पर इतना लिसा है कि इस युग में उसकी टक्कर के लेखक बहुत कम हुए हैं। उसके गम्भीर विचारों की छाप सन् 1930 के बाद के इंग्लैंड पर स्पष्ट है। सन् 1930-40 के बीच के समय को 'लॉस्की युग' के नाम से सम्बोधित किया जाता है। ससार के विभिन्न देशों में लॉस्की के ग्रन्थों और लेखों को विशेष शक्ति और सम्मान से पढ़ा जाता है और उनके महत्त्व को अनुभव किया जाता है। लॉस्की के अनेक सुयोग्य शिष्यों ने उच्च राजनीतिक पदों को मुहोभित किया है। किंगले मार्टिन लॉस्की की तुलना मॉण्टेस्क्यू और टॉकविल से करते हुए



कहता है कि 12वीं शताब्दी के बाद लोकतन्त्रीय विचार और संस्थाओं का जितना गहन तथा मौलिक ज्ञान लॉस्की को था उतना यूरोप और अमेरिका में सम्भवतः अन्य किसी को नहीं था। इसके विपरीत जेम्स डीन जैसे आलोचकों का विचार है कि एक राजनीतिवेत्ता और सैद्धान्तिक विचारक के रूप में लॉस्की उस उत्कृष्टता और विशिष्टता का भी प्रदर्शन नहीं कर सका जिसकी उसके प्रारम्भिक लेखों को देखते हुए आशा थी। लॉस्की के मुख्य और महत्त्व के विषय में आलोचकों में वस्तुतः बड़ा मतभेद है। डीन सरीखे आलोचकों ने तो लॉस्की में सन् 1930 के उपरान्त बौद्धिक ह्रास के दर्शन किए हैं। मिनिगन स्टेट कॉलेज के प्रो फैंरोल हॉकिंस के अनुसार सन् 1931 के बाद लॉस्की एक विद्वान् की अपेक्षा प्रचारक अधिक बन गया।

इसमें कोई सशय नहीं कि महान् शिक्षाशास्त्री लॉस्की ने अपनी प्रामुख्य प्रतिभा द्वारा विद्यापियों की विचार-शक्ति को प्रस्फुटित किया और उनकी कल्पना को सजीव व जाग्रत बनाया, कस्म के घनी के रूप में उसने ब्रिटिश जनमत को युद्ध के क्रान्तिकारी परिणामों से परिचित कराया; एक बहुमुखी विचारक के रूप में उसने स्वतन्त्रता और सत्ता के पारस्परिक सम्बन्ध की शिरकालीन समस्या को बीसवीं शताब्दी के विशेष प्रसंग में प्रस्तुत किया; तथापि इससे भी इन्कार नहीं किया जा सकता कि डॉ हर्बर्ट डीन जैसे आलोचकों के निष्कर्ष में काफी सत्यता है। लॉस्की के प्रारम्भिक लेख जितने गहन थे, उनके अनुरूप वह अपनी प्रतिभा का प्रस्फुटन नहीं कर पाया और प्रथम श्रेणी का विचारक नहीं बन सका। स्वयं डीन के शब्दों में—“लॉस्की की रचनाओं से पाठकों को प्रायः ऐसा आभास नहीं मिलता कि लेखक किसी विचार से जूझ रहा है। उसमें कोई संघर्ष की भावना नहीं है। ऐसी किसी भावना की अनुभूति नहीं होती कि हम एक जटिल विषय और एक ऐसे शक्तिशाली मस्तिष्क में कोई ऐसा संघर्ष देख पाते हों जो उसके विश्लेषण की शक्ति को अपनी सीमाओं तक और सम्भवतः उससे भी एक कदम आगे ले जाने के लिए सकल्पबद्ध हो।”

लॉस्की की अन्य दृष्टि से भी आलोचना की गई है। उसके चिन्तन में दो परस्पर विरोधी तत्त्व मिलते हैं। एक तरफ तो वह वैयक्तिक स्वतन्त्रता का पोषक है और दूसरी तरफ वह समानता के सिद्धान्त का उपासक है। राज्य-सत्ता से व्यक्ति की स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखने के लिए उसने सम्प्रभुता-सिद्धान्त पर प्रहार किया है। लॉस्की के प्रारम्भिक विचार बहुलवादी थे, लेकिन जब उसने देखा कि एक विषमतापूर्ण समाज में स्वतन्त्रता सच्चे अर्थों में कायम नहीं रह सकती, तो वह मानसंवादी बन गया और उसने समाज की प्राथमिक व्यवस्था पर राजकीय नियन्त्रण की माँग प्रस्तुत की। लॉस्की के इन्ही विचारों के कारण आलोचकों ने उसे रूसी प्रचारक तक कह डाला है और अमेरिका तथा यूरोप के प्रतिक्रियावादी खेमों में उनके विचारों को भयानक माना गया है। दूसरी ओर साम्यवादियों ने उसे पपभ्रष्ट विभेदक तब की सजा दी। किन्तु सच्चाई यह है कि उसने पूँजीवाद और साम्यवाद के बीच जनतन्त्रीय समाजवाद की प्रबल विचारधारा का प्रतिपादन कर एक नया मार्गदर्शन किया है। मैक्स-वर्नर एव एबस्टीन जैसे समीक्षकों की धारणा है कि

तॉल्स्की अपने प्रारम्भिक उदारवाद से मुक्त नहीं हो सका और उसने उदारवाद तथा मार्क्सवाद को मिश्रित करने का कठिन कार्य पूर्ण करने का प्रयत्न किया। हम इसको तॉल्स्की के चिन्तन का गुण भी मान सकते हैं और दोष भी। तॉल्स्की विश्व को एक संगनिबद्ध और गहन राजनीतिक दण्ड को नहीं दे सका, इसका एक कारण डॉ. डीन के अनुसार यह है कि वह प्रायः एक ऐसा सरल सूत्र खोजने को सचेष्ट रहता था जिससे विभिन्न सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक समस्याओं का समाधान किया जा सके। पहले तॉल्स्की बहुलवादी सिद्धान्त में भास्या रखते हुए यह कहता था कि राज्य के अनेक कार्यों को स्थानीय समूह तथा औद्योगिक प्रबन्ध की विनिष्ट एवं विकेन्द्रित समस्याओं को हस्तान्तरित कर देना चाहिए। लेकिन बाद में वह समाज की आर्थिक व्यवस्था पर सरकार के नियन्त्रण को उचित ठहराने लगा और अन्त में समाज की सभी समस्याओं का समाधान उसे मार्क्सवाद में दिखाई दिया। पर यह स्मरणीय है कि समय-समय पर तॉल्स्की के साधनों में अन्धे किनारे ही परिवर्तन क्यों न आए हों, उसका साध्य सदैव परिवर्तित ही रहा। वह साध्य था—स्वतन्त्रता, समानता एवं बन्धुत्व की प्राप्ति।

तॉल्स्की ने राजाशासन के त्रिम सिद्धान्त का प्रतिपादन किया वह भी दोषपूर्ण है। उसकी यह मान्यता कि प्रत्येक व्यक्ति को उसी कानून का पालन करना चाहिए जो उसके अन्तःकरण के अनुसार हो, राजाका का कारण बन सकती है। यदि प्रत्येक व्यक्ति अपने अन्तःकरण के विरुद्ध होने के कारण कानूनों की प्रवहेयता करने लगे तो लोगों में राजाशासन का भाव ही सुप्त हो जाएगा। साथ ही यह भी सत्य है कि हर व्यक्ति में राज्य के कानूनों का औचित्य परखन की क्षमता भी नहीं होती। राजाशासन के विषय में तॉल्स्की के विचारों की तुलना में ग्रीन के विचार अधिक उचित तथा मान्य हैं। ग्रीन का विचार है कि व्यक्ति राजाका का पालन इसलिए करते हैं क्योंकि राजाका सामान्य हित की अभिव्यञ्जक होती है।

तॉल्स्की के विचार में हम जो असंगतियाँ देखते हैं वास्तव में वे समय-समय पर उसके बदलते हुए दृष्टिकोण का परिणाम हैं। किन्तु इन असंगतियों के विचार पर ही यह बात प्रसरण नहीं हो जाती कि वह 20वीं सदी का एक महान् विचारक था। उसने अपना जीवन समाज की सेवा के लिए समर्पित किया और प्राधुनिक समस्याओं को नुलभान का प्रसन्ननीय प्रयास किया। वह प्रत्यक्ष नानबनावादी था और वर्ग हित के लिए ही नहीं प्रत्युत् सम्पूर्ण समाज के हित के लिए चिन्तित था। अध्यापक होकर सक्रिय राजनीति में प्रतिबद्ध ही नहीं बल्कि प्रत्यक्ष योगदान करना, तॉल्स्की की मौलिकता और विशेषता थी। उसने बहुलवाद, प्रजातन्त्र, अन्तर्राष्ट्रीयता आदि को आकाश तर्कस्थल और नैतिक मूलभूत के कीर्तिमानों पर उसके विचार तमयग सर्वमान्य हैं। तॉल्स्की का व्यक्तित्व विविधता से पूर्ण था। एक विद्वान्, दार्शनिक, राजनीतिज्ञ, लेखक, पत्रकार, समाजसेवी, शिक्षक और मित्र के रूप में उसने पर्याप्त स्थिति प्राप्त की। उसके व्यक्तित्व में वे सभी पक्ष पुनर्मिलकर उसकी मौलिकता की पुष्टि करते हैं।

गाँधीवादी राजनीतिक दर्शन को किसी निश्चित सिद्धान्त प्रथवा सूत्र की परिधि में बाँधने का प्रयास नहीं करना चाहिए क्योंकि इसके प्रणेता गाँधीजी स्वयं किसी एक विचार प्रथवा मत के पोषक नहीं थे। प्रत्येक बात को उसके गुणों की खेष्टता के आधार पर स्वीकार करने के कारण गाँधीवादी दर्शन में अनुदारवाद, उदारवाद, समाजवाद, साम्यवाद, धराजकतावाद, राष्ट्रवाद आदि विभिन्न विचार-धाराएँ सम्मिलित दिखाई देती हैं। गाँधीवादी दर्शन सरल होते हुए भी व्यापक है, स्पष्ट होते हुए भी बहुमुखी और विभिन्नतापूर्ण है। इसे किसी भी राजनीतिक दर्शन के रूप में प्रस्तुत करना कठिन है। फिर भी महात्मा गाँधी के राजनीतिक, सामाजिक, धार्मिक और नैतिक धारदों को सामूहिक रूप से हम गाँधीवाद प्रथवा गाँधीवादी दर्शन की सजा दे सकते हैं। डॉ. पट्टाभि सीतारमैया के शब्दों में, "वस्तुतः गाँधी-दर्शन उन सिद्धान्तों और नीतियों से मिलकर ही बना है जिनका वे पक्ष पोषण करते हैं और गाँधीवाद से अभिप्राय उस दर्शन से है जिसने उनके जीवन और चरित्र, उनके कार्य और सिद्धियों, उनके उपदेशों और शिक्षाओं को नया रूप प्रदान किया।" गाँधीवादी दर्शन इतना विशाल और महान् है कि इसमें विश्व के सभी जीने के सन्तों की शिक्षाएँ आकर सम्मिलित हैं। गाँधीवादी राजनीतिक दर्शन को भली-भाँति समझने के लिए उचित यही है कि हम महात्मा गाँधी के प्रमुख राजनीतिक विचारों की संक्षेप में एक-एक करके विवेचना करें।

महात्मा गाँधी

(Mahatma Gandhi, 1869-1948)

जीवन-परिचय

महात्मा गाँधी, जिनका वास्तविक नाम मोहनदास करमचन्द गाँधी था, धार्मिक युग के भारतीय राजनीति के ऐसे सन्त विचारक थे जिन्होंने राजनीति का धार्मिकीकरण किया और भारतीय स्वाधीनता-संघर्ष को सत्य तथा अहिंसा के बल पर संचालित कर न केवल देश के राजनीतिक जीवन को नई गति और नूतन दिशा प्रदान की बल्कि सम्पूर्ण मानवता के लिए धर्मत्व धरोहर छोड़ी।

महात्मा गाँधी का जन्म 2 अक्टूबर, 1869 को काठियावाड़ में पोरबन्दर नामक स्थान पर एक धार्मिक परिवार में हुआ। मैट्रिक पास करने के बाद कानून की उच्च शिक्षा प्राप्त करने के लिए वे सन् 1888 में इंग्लैंड गए। सन् 1891 में भारत लौटने पर उन्होंने वकालत शुरू की। सन् 1893 में एक मुकदमे के वितर्कित

मे वे दक्षिण अफ्रीका गए। वहाँ गए थे केवल एक वर्ष के लिए, किन्तु रहे वहाँ 20 वर्ष से भी अधिक। अफ्रीका में उन्होंने उस अत्याचार व अन्याय के विरुद्ध अहिंसात्मक संघर्ष किया जो वहाँ की गरीब सरकार प्रवासी भारतीयों पर जाति और रंग के नाम पर कर रही थी। अफ्रीका में ही उन्होंने अपने महान् अस्त्र 'सत्याग्रह' का सफल प्रयोग किया। 'अहिंसा की तलवार' से लड़े गए सफल संघर्ष ने महात्मा गांधी की भारत के भावी नेता के रूप में अपनी भूमिका बढ़ा करने की योग्यता प्रदान की। अफ्रीका में अहिंसात्मक संघर्ष को जो तकनीक उन्होंने विकसित की, उसका भारत के स्वातन्त्र्य-संग्राम में सफल प्रयोग किया गया।

सन् 1914 में भारत लौटने पर बम्बई की जनता ने मोहनदास करमचन्द गांधी को 'महात्मा' की उपाधि दी। भारत लौटने के तुरन्त बाद महात्मा गांधी देश की राजनीति में सक्रिय रूप से भाग लेने लगे। सन् 1915 से 1948 तक उन्होंने देश की स्वतन्त्रता के लिए अथक परिश्रम किया। अगस्त, 1920 में लोकमान्य तिलक की मृत्यु के बाद कांग्रेस में उनका सर्वोपरि नेतृत्व कायम हो गया। भारत के स्वाधीन होने तक उन्होंने अहिंसात्मक तरीके से विदेशी हुकूमत के विरुद्ध सफल संघर्ष किया। 'अहिंसात्मक असहयोग आन्दोलन' और 'सविनय अवज्ञा आन्दोलन' उनके ही नेतृत्व में हुए जिनसे सम्पूर्ण देश में राष्ट्रीय जागरण की लहर फैल गई। अहिंसात्मक आन्दोलन के दौरान जब कभी हिंसात्मक वातावरण बना, तभी उन्होंने आन्दोलन को स्थगित कर दिया, चाहे वे सफलता के निकट ही क्यों न पहुँच गए हों। महात्मा गांधी ने अपने प्राचरण और कार्य से स्पष्ट कर दिया कि उनके जीवन में सत्य और अहिंसा का सर्वोपरि स्थान था और वे राजनीतिक समस्या का समाधान आध्यात्मिक तथा नैतिक बल द्वारा करना चाहते थे। गांधीजी की प्रेरणा से ही अगस्त, 1942 में विख्यात 'भारत छोड़ो' आन्दोलन प्रारम्भ हुआ जिनमें सम्पूर्ण शासनतन्त्र को हिला दिया। गांधीजी को गिरफ्तार कर लिया गया। जेल में उन्होंने 21 दिन का ऐतिहासिक उपवास किया। सन् 1944 में उन्हें कारावास से मुक्त किया गया। इस समय जिन्ना के नेतृत्व में 'पाकिस्तान आन्दोलन' का जोर था। गांधीजी ने जिन्ना से पाकिस्तान सम्बन्धी समस्या सुलझाने के लिए वार्ता चलाई जो विफल रही। बाद में केबिनेट मिशन के निष्कर्षों के अनुरूप सविधान सभा के चुनावों में गांधीजी के नाम पर ही कांग्रेस को चुनाव जीतने में अभूतपूर्व सफलता मिली। केबिनेट मिशन की घोषणा के अनुसार सन् 1946 में अन्तरिम सरकार की स्थापना हुई और फिर माउण्टबेटन की भारत-विभाजन योजना के अनुसार सन् 1947 का भारतीय स्वाधीनता विधेयक पारित हुआ जिसमें भारत और पाकिस्तान नामक दो राज्यों का जन्म दिया। प्रारम्भ में गांधीजी ने विभाजन की योजना का विरोध करते हुए घोषणा की थी कि भारत का विभाजन भरी लाश पर होगा, परन्तु उन्हें परिस्थितियों के प्रागे विवश होना पड़ा। गांधीजी ने देश के इस विभाजन को आध्यात्मिक विनाश का नाम दिया।

स्वाधीनता के बाद दोनों देशों में साम्प्रदायिकता की ज्वाला भटक उठी।

गांधीजी ने अपना शेष जीवन साम्प्रदायिकता की इस भयंकर आग को शान्त करने में होम दिया। 30 जनवरी, 1948 को एक प्रार्थन-सभा में होठों पर ईश्वर का नाम लेते हुए वे धर्मान्व नाथूराम गोडसे की गोलियों से शहीद हुए।

गांधीजी की मृत्यु भी उनके जीवन की तरह अकारण नहीं गई। उनके बलिदान से वे विचार और सिद्धान्त और भी अधिक सजीव तथा प्रभावकारी हो उठे जिनके लिए उन्होंने जीवन-भर संघर्ष किया था। जीवन-भर वे सुकरात और बुद्ध की तरह सत्य और अहिंसा पर डटे रहे। उन्होंने अपना सम्पूर्ण राजनीतिक और सामाजिक युद्ध इन्हीं सिद्धान्तों के आधार पर सँगा था। मृत्यु के बाद वे अपनी जीवित-वस्था की अपेक्षा अधिक प्रभावी हो उठे। संसार में करोड़ों व्यक्ति आज उनके विचारों और सिद्धान्तों से अनुप्राणित हैं।

आध्यात्मिक आदर्शवाद (Spiritual Idealism)

महात्मा गांधी ने ईश्वर, सत्य, नैतिकता आदि पर जो विचार प्रकट किए थे एक ही ताने-बाने में बुने हैं, उन्हें एक-दूसरे से पृथक् नहीं किया जा सकता। उनकी ईश्वर की अवधारणा सत्य की अवधारणा से पृथक् नहीं थी और नैतिक अनुभूति ईश्वर के अस्तित्व की सर्वश्रेष्ठ कसौटी थी। इस प्रकार ईश्वर नैतिक नियम का ही दूसरा नाम हो जाता है।

ईश्वर (God)

महात्मा गांधी को विश्वास था कि सत्य ही ईश्वर है, सत्य से इकार करना ईश्वर के अस्तित्व से इकार करना है। ईश्वर करुणा का सागर है जो अपनी सत्ता मनवाने का इच्छुक नहीं है पर जिसका प्रभाव ही ऐसा है कि हम उसके आगे नतमस्तक होने में गौरव और सन्तोष का अनुभव करते हैं। ईश्वर के अस्तित्व को सीमित प्रमाणित करना असम्भव है। जगत् में सर्वत्र एक ही व्यवस्था के दर्शन होते हैं, प्रत्येक पदार्थ और प्राणी एक अटल नियम से बँधा हुआ है। यह नियम अग्राही नहीं है क्योंकि हमारा आचरण किसी अन्य नियम के अनुसार निर्देशित नहीं हो सकता। चारों ओर परिवर्तन का नियमित चक्र चल रहा है। इन बातों के पीछे कोई चेतना-शक्ति अवश्य है जो बदलती नहीं। यह चेतना शक्ति निर्माण और संहार की स्वामिनी है। यह सत्ता ईश्वर के सिवाय और कुछ नहीं हो सकती।

गांधी का भगवान् बुद्धि से नहीं, वरन् श्रद्धा से जाना जा सकता है। श्रद्धा की प्रकाश किरण से ही ईश्वर का साक्षात्कार सम्भव है। ईश्वर सर्वव्यापी है और हर मनुष्य के हृदय में उसका निवास है। यदि हृदय को श्रद्धापूर्वक टटोले, निष्पाप रहे, सदैव नैतिक अनुभूति में तल्लीन रहे तो ईश्वर का अवश्य ही आभास मिलेगा।

ईश्वर शुभ-अशुभ का स्वामी है, पर स्वयं अशुभ नहीं है। उसने बुराई पैदा की है पर खुद उससे अछूता है। बुराई से मुक्त करना ईश्वर-ज्ञान प्राप्त करने का एक सबल मार्ग है। ईश्वर हमारे लिए अस्पष्ट इसलिए है कि हम उसके 'वर्णनातीत' रूप का बखान नहीं कर पाते। सब उसका अपने-अपने उग से वर्णन करते हैं पर

इसमें दोष कुछ भी नहीं है। यह तो एक वरदान है क्योंकि, "इससे प्रत्येक मनुष्य उसे अपने ढंग से देख सकता है, ईश्वर सबके लिए सब कुछ बन सकता है।" गांधीजी ने अपनी इस धारणा से धार्मिक सहिष्णुता और समन्वय बुद्धि का परिचय दिया। यदि हम इस समन्वयकारी मार्ग का अनुसरण करें तो आज की साम्प्रदायिक समस्या का निदान दूर नहीं होगा।

गांधीवादी चिन्तन में ईश्वर वैयक्तिक और निर्वैयक्तिक दोनों है। वैसे गांधीजी के मस्तिष्क और हृदय की पृष्ठभूमि वैयक्तिक ईश्वर को स्वीकार करने के लिए ही प्रेरित होती थी। उनका विश्वास था कि ईश्वर हमारी भक्ति और प्रार्थना का अधिकारी है, उसकी शक्ति और अन्धार्ई जीवन में मूर्तरूप में प्रतिबिम्बित होनी चाहिए। ईश्वर को वैयक्तिक रूप में देखने पर ही वह हमारे लिए सत्य होता है। किन्तु गांधीजी के विचारों में एक और प्रवृत्ति भी है जो उन्हें वैयक्तिक ईश्वर की अवधारणा से दूर ले जाती है। इस सम्बन्ध में उनका एक स्पष्ट कथन इस प्रकार है—“मैं ईश्वर को व्यक्ति नहीं मानता।” ईश्वर का नियम और ईश्वर दो पृथक् पदार्थ या तथ्य नहीं हैं जैसे कि लौकिक राजा और उसके नियम पृथक् होते हैं। ईश्वर तो प्रत्यय है, स्वयं नियम है, अतः ईश्वर द्वारा नियम भग किए जाने की कल्पना असम्भव है। और भी, “समस्त जीवन का संचालन करने वाला नियम ही ईश्वर है नियम और नियम का सृष्टा एक ही है।” गांधीजी का यह विचार हमें अनिवार्य रूप से ‘सत्य’ के निष्कर्ष ले-आता है क्योंकि उन्होंने प्रायः सत्य के रूप में नियम की चर्चा की है। सर्वोच्च सत्ता को जब सत्य स्वरूप माना गया है तो उसका स्वाभाविक अर्थ है वैयक्तिक के स्थान पर निर्वैयक्तिक दृष्टिकोण की स्वीकृति।

गांधीजी ने ईश्वर को मानवता से कभी पृथक् नहीं माना। उन्होंने ‘ईश्वर’ शब्द का अर्थ-विस्तार किया और उसे ‘दण्डिनारायण’ की सत्ता दी जिसका आशय है ‘गरीबों का ईश्वर’। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में घोषणा की—“मैं उस ईश्वर के अलावा जो लाखों मूक जनो के हृदय में निवास करता है और किसी ईश्वर को नहीं मानता।” इस तरह गांधीजी ने स्वर्ग के भगवान को धरती पर उतार दिया, उसे अलौकिक से लौकिक बना दिया, मनुष्यों में समुक्त कर दिया। उन्होंने कहा कि ईश्वर भ्रष्ट है, इसलिए यदि हम भ्रष्टाचार की सेवा करें तो पर्याप्त है। दृश्य ईश्वर की सेवा का अर्थ है गरीब की सेवा और यही हमारे सार्वजनिक जीवन का अर्थ भी है। यदि हमें जनता की सेवा करनी है, तो हमें भगवान का नाम लेकर गरीबों के बीच जाकर उनके दुःख दर्द दूर करने की कोशिश करनी चाहिए। हम कह सकते हैं कि महात्मा गांधी ने इस प्रकार ईश्वर का सामाजीकरण भी किया और मानवीकरण भी।

गांधीजी ने ईश्वर को महान् लोकतन्त्रवादी की सत्ता भी दी थी। उनका कहना था कि ईश्वर सबसे बड़ा लोकतन्त्रवादी इसलिए है कि उसने हमें बुराई और अन्धार्ई के बीच अपना चुनाव खुद कर लेने की खुली छूट दे रखी है। हम जानते हैं कि हमारा अस्तित्व कायम रहे तो हमें मदा ईश्वर की चाहिए। “हम उसी बच्ची की तान पर नाचते रह न कल्पना ही

प्रार्थना में महात्मा गांधी का अटूट विश्वास था। प्रार्थना आत्मा की इच्छा की अभिव्यक्ति है। प्रार्थना उस सर्वोच्च सत्ता अर्थात् ईश्वर के प्रति दैविक श्रद्धाव्रति है। जो व्यक्ति ईश्वर में आस्था रखते हैं उनके लिए प्रार्थना जीवन का वह तत्त्व है जो उन्हें सन्मार्ग की ओर अग्रसर करता है।

गांधीजी ने ईश्वर को सत्य तथा प्रेम और अन्तःकरण की सत्ता भी दी। अपने विचारों के विकास की प्रवृत्ति में उन्होंने 'ईश्वर सत्य है' इस कथन को बदल कर 'सत्य ईश्वर है' कर दिया। अन्तिम विश्लेषण में उनके अनुसार, 'सत्य ही ईश्वर है।' वास्तव में 'ईश्वर सत्य है' की जगह 'सत्य ही ईश्वर है' की अभिव्यक्ति मनोवैज्ञानिक रूप से बहुत महत्वपूर्ण है। 'ईश्वर सत्य है' उक्ति से ऐसा लगता है कि ईश्वर की सत्ता के विषय में किसी को सन्देह नहीं होना चाहिए। ईश्वर विषयक इस परम्परागत विचार से नास्तिक लोग सहमत नहीं हैं। इसके प्रतिरिक्त 'ईश्वर सत्य है' कहने में एक अन्य कठिनाई यह है कि ईश्वर का नाम करोड़ों लोगों ने लिया है और उसके नाम पर प्रवर्णित प्रत्याचार किए गए हैं, अतः यदि 'सत्य' शब्द को ईश्वर के बाद न लगाकर ईश्वर से पहले कहा दिया जाए अर्थात् यदि 'सत्य' को ईश्वर समझा जाए तो इस पर नास्तिकों को भी कोई आपत्ति नहीं हो सकती क्योंकि वे भी सत्य की खोज करना चाहते हैं। 'सत्य ईश्वर है', इस उक्ति का प्राण्य यह है कि ईश्वर यदि सत्य से भिन्न है तो हमें उसकी कोई परवाह नहीं करनी चाहिए। इस धारणा को सारी मानव-जाति अपना सकती है। इसमें सन्देह नहीं कि सत्य सम्बन्धी विवाद भी उतने ही अधिक रहे हैं जितने ईश्वर-विषयक विवाद, लेकिन व्यावहारिक दृष्टि से गांधीजी का यह विचार ठीक है कि भिन्न-भिन्न मान्यताओं वाले व्यक्ति भी सत्य के मर्म पर एकत्रित हो सकते हैं। इस तरह सत्य जीवन में एकता लाने वाला तत्त्व बन जाता है और उसे ईश्वर से भी पहले स्थान देना उचित ही है। एन के बोस ने इस तथ्य को बहुत ही स्पष्ट रूप से इन शब्दों में प्रकट किया है—“अपनी बदलती हुई मान्यता के कारण गांधीजी भी ऐसे व्यक्तियों को भी सहस्रोजियों के रूप में साथ ले सकते थे जो मानवता या अन्य किसी व्यक्ति को अपना ईश्वर मानते हैं और जिसके लिए वे अपना सर्वस्व त्यागने को तैयार हैं। सत्य को सर्वोच्च स्थान देने से गांधीजी सचमुच उदार हो गए और उन्होंने अपने से भिन्न किसी भी ईश्वर की पूजा करने वाले प्रत्येक अन्य ईमानदार व्यक्ति के हृदय से पृथक्ता के सभी चिह्न मिटा दिए।”

वास्तव में 'सत्य ही ईश्वर है' कहकर गांधीजी उन लोगों को अपना अनुयायी बना सके जो मानवता को अपना उपास्य देव समझते थे। अन्त में, इसका अर्थ यह भी है कि सत्य से तनिक-सा भी डिगना अपने को दैविक तत्त्व से अलग कर लेना है जिसके परिणामस्वरूप आध्यात्मिक पतन निश्चित है। जो लोग ईश्वर को पाना चाहते हैं उन्हें दूसरों के साथ आचरण करने में पूर्ण सत्य का पालन करना चाहिए। इसका स्वाभाविक अर्थ यह हुआ कि जो लोग सत्य को विशेष महत्व नहीं देते वे सच्चे सत्याग्रही बनने के योग्य नहीं हैं।

सत्य (Truth) .

गान्धीजी ने सत्य के तत्त्व को स्पष्ट करते हुए उसके सैद्धान्तिक और व्यावहारिक दोनों ही पक्षों पर बल दिया। सत्य की अवधारणा में वे इतने तीन हुए कि उन्होंने अपना सम्पूर्ण जीवन ही सत्य की खोज में अर्पित कर दिया। उन्होंने घोषणा की कि सत्य के सिवाय अन्य किसी वस्तु का अस्तित्व नहीं है। ईश्वर का सच्चा नाम सत् या सत्य है, इसलिये 'ईश्वर सत्य है' ऐसा कहने की अपेक्षा 'सत्य ही ईश्वर है', ऐसा कहना अधिक उचित है। सत्य गान्धीजी के तत्त्व-ज्ञान का केन्द्र है। उसके अनुसार हमारा प्रत्येक व्यवहार और कार्य सत्य के लिए होना चाहिए। सत्य के अभाव में किसी भी नियम का सही तरह पालन नहीं किया जा सकता। वाणी, विचार और आचार में सत्य का होना ही सत्य है। सत्य की ध्वनि ही ईश्वर की सच्ची भक्ति है।

गान्धीजी ने सम्पूर्ण जीवन को सत्य में देखना चाहा। उन्होंने बताया कि जैसे एक रेखा में प्रत्येक स्थान पर बिन्दु होते हैं वैसे ही जीवन या विश्व में प्रत्येक स्थान पर सत्य है। परन्तु जैसे रेखा में साधारणतः दर्शक बिन्दु को नहीं देख पाते, वैसे ही इस जीवन में सत्य का साक्षात्कार नहीं कर पाते। सत्य की सिद्धि तो अभी सम्भव है जब हम अपनी दृष्टि को सदैव निर्दोष और निर्मल रखें।

गान्धीजी का सत्य कल्पित सत्य नहीं है, अपितु स्वतन्त्र और चिरस्थायी सत्य है। उन्होंने विप्लव वैज्ञानिक की भाँति सत्य को अन्तिम धाना। गान्धी-चिन्तन में सत्य वही है जो ध्रुव है, घटस है, अपरिवर्तनीय है। सत्य की खोज करने का ढंग भी एक वैज्ञानिक के समान प्रयोगात्मक है। सत्याभ्येष्टि के लिए धारम-शुद्धि आवश्यक है और धारम शुद्धि के लिए कुछ उपकरण आवश्यक हैं जैसे सत्य (Truth), अहिंसा (Non-violence), अस्तेय (Non stealing), अपरिग्रह (Non-possession), ब्रह्मचर्य (Celibacy) आदि। गान्धीजी के अनुसार सत्य अन्तरात्मा की आवाज है, किन्तु प्रत्येक व्यक्ति की अन्तरात्मा सदैव सत्य का दर्शन नहीं कराती। यह अस्कार-भेद आदि के कारण शुद्ध-अशुद्ध होती है।

दैनिक जीवन में सत्य सापेक्ष (Relative) है, लेकिन इस सापेक्ष सत्य के माध्यम से एक निरपेक्ष (Absolute) सत्य पर पहुँचा जा सकता है और यह निरपेक्ष सत्य ही जीवन का चरम लक्ष्य है। इसकी प्राप्ति ही मनुष्य का परम धर्म है। यह सत्य केवल भावात्मक सत्य (Abstract Truth) नहीं है। इसकी प्राप्ति साधारण जीवन में की जा सकती है। उदाहरणार्थ, सभी मनुष्यों का सत्य-मात्र पुनरुत्थान अर्थात् सर्वोत्तम परम लक्ष्य है। यह एक निरपेक्ष सत्य है। इसे हम चरम वास्तविकता (Absolute Reality) भी कह सकते हैं। गान्धीजी के अनुसार 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' का सिद्धान्त एक हृदयहीन सिद्धान्त है जिससे मानवता को बहुत हानि हुई है। वास्तव में सम्य और मानवीय सिद्धान्त तो 'सभी व्यक्तियों को अधिकतम सुख' है जिसे पूर्ण धारमोत्सर्ग द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है। सर्वोदय जीवन का अन्तिम लक्ष्य है जिस तक पहुँचने के लिए अनेक पड़ाव होते हैं। सर्वोदय के लिए

प्रावश्यक है कि गरीबों और दलितों का शोषण बन्द हो, सभी देश स्वतन्त्र हों, सत्तार में प्राथिक और सामाजिक समानता हो। ये पड़ाव सापेक्ष सत्य हैं जिनके माध्यम से निरपेक्ष सत्य अर्थात् चरम लक्ष्य की प्राप्ति की जा सकती है। कहने का सार यह है कि नये को वस्त्र-दान, भूखे को अन्न-दान और बेघर को आश्रय-दान करना सत्य है। यही ईश्वर है और इसे ही प्राप्त करना चाहिए।

गांधीजी के सत्य के क्षेत्र में केवल व्यक्ति का ही नहीं, बल्कि समूह और समाज का भी समावेश है। गांधीजी के अनुसार सम्पूर्ण (मन, वचन, कर्म) सत्य का पालन धर्म, राजनीति, अर्थनीति, परिवार सब में होना चाहिए। व्यक्ति और समाज का कोई पक्ष सत्य से विरक्त नहीं होना चाहिए। राजनीति में सत्य के पूर्ण पालन का उनका नवीन प्रयोग विश्व-इतिहास के लिए एक प्रविस्मरणीय घटना है। नैतिक पवित्रता पर बल और साधन की श्रेष्ठता में विश्वास

महात्मा गांधी नैतिक पवित्रता पर कितना बल देते थे, यह उनके धर्म, ईश्वर और सत्य की अवधारणा से स्पष्ट है। उन्होंने सामाजिक, प्राथिक, राजनीतिक सभी विचारों में और अपने सम्पूर्ण जीवन में आध्यात्मिकता तथा नैतिकता को प्रधानता दी थी। वस्तुतः गांधी चिन्तन राजनीतिक विचार-दर्शन की अपेक्षा एक नैतिक जीवन-दर्शन अधिक है। गांधीजी का विश्वास था कि मनुष्य की सम्पूर्ण राजनीतिक, प्राथिक और सामाजिक समस्याएँ अपने मूल रूप में नैतिक समस्याएँ हैं। इन समस्याओं का निराकरण सभी सम्भव है जब मनुष्य पवित्र आचरण और हृदय की शुद्धि पर अधिक बल दे। गांधीजी नैतिक नियमों के प्राधार पर सम्पूर्ण समस्याओं का समाधान और सम्पूर्ण मानव-जाति की एकता चाहते थे।

नैतिक पवित्रता पर बल देने का यह स्वाभाविक परिणाम था कि गांधीजी साधन और साध्य दोनों की पवित्रता में विश्वास करते थे। वे कहा करते थे कि साधन और साध्य एक-दूसरे से चोरी-दामन की तरह सम्बद्ध हैं और एक की अपवित्रता दूसरे को भी भ्रष्ट कर देती है। अतः यदि साध्य उत्तम है तो उसे प्राप्त करने के साधन भी उतने ही उत्तम होने चाहिए। पवित्र साध्य के लिए यदि उतना ही पवित्र साधन न मिले तो उस साध्य को भी छोड़ देना चाहिए। गांधीवाद का 'साधनों की पवित्रता' का विचार ही उन्हें 'मार्क्सवाद' से भिन्न करता है। मार्क्सवाद एक वर्गहीन समाज के घाटर्ल की प्राप्ति के लिए खूनी क्रान्ति का उपदेश देता है जबकि गांधीजी की मान्यता थी कि खून की बूंद गिरते ही जिस कीमत पर वर्गहीन समाज मिलता है वह कीमत महँगी है। गांधीजी तो खून की एक बूंद गिराए बिना ही वर्गहीन समाज की स्थापना में विश्वास रखते थे।

साधनों की पवित्रता के विचार द्वारा गांधीजी ने राजनीति में एक क्रान्तिकारी परिवर्तन कर दिया। राजनीति की कला को उनकी यह सर्वाधिक महत्वपूर्ण देन मानी जा सकती है। गांधीजी के अनुसार साधन बोज के समान है और साध्य बूझ के समान। यही 'बोया पेड बूझ का तो घाम बहौं ते छाया' की लोकोक्ति प्रतिध्वनित होती है। महात्मा गांधी की यह धारणा ईसाई सभ्यता पर प्रहार करती है।

अहिंसा का दर्शन (Philosophy of Non-violence)

प्राध्यात्मिक आदर्शवादी महात्मा गांधी का स्वभावतः अहिंसा में घट्ट विश्वास था। यदि अहिंसा को निकाल दें तो गांधी-दर्शन निर्जीव शरीर मान रह जाता है। महात्मा गांधी की अहिंसा कोई निषेधात्मक धारणा नहीं थी वरन् बुराई से अन्धेराई को जीतने का सिद्धान्त था, प्राणी मात्र के प्रति मनसा, वाचा, कर्मणा सद्भावना रखने का विचार था, सर्वोच्च प्रेम और आत्म-बलिदान की धारणा थी जिसमें घृणा के लिए कोई स्थान नहीं था। अहिंसा विरोधी से भी प्यार का सूक्ष्म संदेश देती है पर इसका आशय यह नहीं है कि गांधी विपक्षी अण्डा फेंकने का अहिंसा या बुराई के सम्मुख मुकुने का उपदेश देते थे। उनका तो कहना था कि विपक्षी की बुराई को प्रेम द्वारा दूर करने में अहिंसा निहित है। जो व्यक्ति हिंसा का उत्तर प्रेम से देते हैं तो निश्चित है कि उन्हें प्रेम ही प्राप्त होगा, चाहे वह जल्दी मिले या देर से।

गांधीवादी दर्शन के अनुसार अहिंसा तीन प्रकार की हो सकती है—जाग्रत अहिंसा (Enlightened Non-violence), औचित्यपूर्ण अहिंसा (Reasonable Non-violence), एवं भीरुओं की अहिंसा (Non-violence of the cowards)। जाग्रत अहिंसा वह है जो व्यक्ति में अन्तरात्मा की पुकार के अनुसार स्वभावतः उत्पन्न होती है और व्यक्ति अहिंसा को आन्तरिक विचारों की नैतिकता के कारण स्वीकार करता है। यह अहिंसा का सर्वोत्कृष्ट रूप है जिसमें असम्भव को सम्भव बना देने की शक्ति है। औचित्यपूर्ण अहिंसा वह है जो जीवन के भेज विभेज में आवश्यकता पड़ने पर औचित्य के अनुसार एक नीति के रूप में अपनाई जाए। अहिंसा का यह रूप दुर्बल व्यक्तियों के लिए है पर ईमानदारी और दृढ़ता से पालन करने पर यह अहिंसा काफी लाभदायक सिद्ध हो सकती है। भीरुओं की अहिंसा तो निकृष्ट अहिंसा है। 'कायरता और अहिंसा आम तौर पर पानी की भीति एक साथ नहीं रह सकते।' अपनी नपुंसकता को छिपाने के लिए अहिंसा का आवरण धारण करने से तो हिंसक ही अधिक अशुद्ध है क्योंकि हिंसक में साहस होता है तथा उससे यह आशा की जा सकती है कि किसी न-किसी दिन वह अहिंसक बन जाएगा। कायर से इस प्रकार की आशा नहीं की जा सकती।

महात्मा गांधी ने जीवन के व्यावहारिक प्रयोग से यह सिद्ध किया कि अहिंसा आत्म-बल की प्रतीक है और यह ऐसा अमोघ शस्त्र है जो कभी खामी नहीं जा सकता। अहिंसा को वैयक्तिक आचरण तक ही सीमित न रहकर मानव-जीवन की प्रत्येक परिस्थिति में लागू किया जाना चाहिए। गांधी की अहिंसा मोक्ष-प्राप्ति का ही साधन नहीं है वरन् सामाजिक अज्ञान, राजनीतिक व्यवस्था, धार्मिक समन्वय और पारिवारिक निर्माण का भी साधन है।

महात्मा गांधी ने समस्त मानवीय समस्याओं और व्यथाओं के निराकरण के लिए बहुमुक्त अहिंसा का उपदेश दिया जिसे उन्होंने कभी-कभी प्रेम, मानव-सहयोग आदि की संज्ञा दी। उनकी एक मूलभूत मान्यता यह थी कि अहिंसा जन-साधारण

के लिए तो आवश्यक ही है, नेताओं को विशेष रूप से इसका पालन कर जनता के सामने प्रादश प्रस्तुत करना चाहिए। अहिंसावादी नेताओं को अहिंसा के अनुपालन के लिए सयमी बनना चाहिए अर्थात् सत्य, अहिंसा, ब्रह्मचर्य, अस्तेय तथा अपरिग्रह 'पंचशील' का पालन करना चाहिए। गांधीजी के इस विचार को प्रायः 'काल्पनिक साधुवाद' कहा जाता है, लेकिन यह उपहास नासमझी और सकुचितता का द्योतक है। महात्मा गांधी ने अपने जीवन में इस सयम का पालन करके यह सिद्ध कर दिया था कि किसी भी प्रयासोन्मुख व्यक्ति के लिए यह असम्भव नहीं है। गांधीजी का विशेष आग्रह इस बात पर था कि सत्याग्रही नेताओं का अहिंसा और सयम के प्रादश से हटना समाज के लिए घातक होगा। इन बातों की परिस्थितियों में इस बात से इन्कार नहीं कर सकते कि नेताओं का सयमित और निःस्वार्थ होना कितना आवश्यक है। गांधीजी की सयम-व्यवस्था वास्तव में 'आश्रित सामाजिक अपेक्षा और आवश्यकता' पर केन्द्रित है। उनके ब्रह्मचर्य व्रत (जिसमें काम-वासना पर नियन्त्रण और चरित्र की शुद्धि की भावना निहित है) का उपहास किया जाता है लेकिन यह विचित्र संयोग है कि आज न केवल भारत बल्कि विश्व के अधिकांश देश अनियन्त्रित काम-वासना और चरित्र-पतन के दुष्परिणामों से चिन्तित हैं। परिवार-नियोजन के कृत्रिम साधनों द्वारा उन्हीं उद्देश्यों की पूर्ति के प्रयत्न किए जा रहे हैं जिनकी ओर महात्मा गांधी का संकेत था। इस महात्मा ने ब्रह्मचर्य द्वारा नैतिक और सामाजिक उत्थान की कामना की थी जिसमें अत्यावश्यक सन्तानोत्पत्ति पर प्रतिबन्ध की भावना भी निहित मानी जानी चाहिए।

आज गांधीवादी अहिंसा की धारणा का उपहास किया जाता है जबकि वास्तविकता यह है कि राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति में तथा सामाजिक, धार्मिक समस्याओं के सन्दर्भ में गांधीवादी तकनीक और कार्यक्रम को प्रत्यक्ष-परोक्ष रूप में व्यापक समर्थन मिल रहा है। जब जनता से, विशेषकर पूर्वोक्तों से, स्वेच्छापूर्वक आत्म-त्याग की बात कही जाती है तो क्या यह गांधीवादी तकनीक नहीं है? राष्ट्रीय से अन्तर्राष्ट्रीय आचरण-संहिता के पालन का आग्रह किया जाता है, समुक्त राष्ट्रसंघ अहिंसा, नर-संहार, बीमारियों, धार्मिक विषमताओं, मानवीय असमानताओं का उन्मूलन चाहता है तो क्या ये बातें गांधीवादी दर्शन में सम्मिलित नहीं हैं? क्या हम इससे इन्कार कर सकते हैं कि दैनिक निजी सम्बन्धों से लेकर अटल अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों तक के सभी मानवीय क्रिया-कलाप मूल रूप से प्रेम और सहयोग पर आश्रित हैं? वास्तविकता तो यही है कि किसी भी समाज में आज तक केवल बल-प्रयोग से स्थायी शान्ति और व्यवस्था कायम नहीं रखी जा सकी है। हर गुण में सभ्य समाज का मूलाधार शान्ति और सहयोग की व्यापक भावना ही रही है। यदि अहिंसा और सहयोग ही जीवन के नियम होते तो क्या मुट्ठीभर सिपाहियों द्वारा शान्ति और व्यवस्था के प्रयत्न सफल होते? पुनश्च, यह भी एक ऐतिहासिक तथ्य है कि मुद्ररत पक्षों के विवादों का अन्तिम निपटारा सन्धियों की टकार से नहीं बल्कि मुद्दोत्तर शान्ति-वार्ताओं द्वारा हुआ है।

स्पष्ट है कि महात्मा गांधी ने जिस ग्रहिसा, छान्ति और सयम का सन्देश दिया वह गम्भीर चिन्तन और क्रियान्वयन की अद्वितीय सामग्री है जिसे ठुकराने में मानव-जाति का कल्याण नहीं है। महात्मा गांधी के विचार ऐसे नहीं हैं जो काल्पनिक हो और जीवन-क्षेत्र में प्रयुक्त न हो सकते हों। तभी तो राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति में तथा सामाजिक-आर्थिक समस्याओं के सन्दर्भ में गांधीवादी तकनीक और कार्यक्रम की न केवल भारतीय ग्रहिसावादियों ने बल्कि प्रमुख पाश्चात्य दार्शनिकों वैज्ञानिकों और राजनेताओं ने भी पुष्टि की है। इनमें बर्ट्रैंड रसेल, सोरोकिन, फर्नोल्ड टॉपिनसी, ममफर्ड, आइसटाइन, लॉर्ड पैथिक लारेंस आदि उल्लेखनीय हैं। महात्मा गांधी की ग्रहिसात्मक प्रतिरोध की तकनीक तथा आर्थिक एवं प्रौद्योगिक विकेंद्रीकरण की योजना पश्चिम में भी विशेष दिलचस्पी का विषय बन गई है।

इस सन्दर्भ में प्रश्न उठता है कि क्या मनसा, वाचा, कर्मणा पूर्ण ग्रहिसा का प्रादर्शन व्यावहारिक है। महात्मा गांधी ने एक व्यवहारवादी के रूप में स्वीकार किया कि पूर्ण ग्रहिसा की सिद्धि मनुष्य नहीं कर सकता, वह तो केवल ईश्वर का गुण है। उन्होंने उन परिस्थितियों की ओर संकेत किया जिनमें मनुष्य के लिए हिंसा से बचना कठिन है—

(क) जीवन के भरण-पोषण के लिए जितनी हिंसा अनिवार्य हो, वह क्षम्य है। शरीर ईश्वर की धरोहर है, अतः उसके पोषण और सुरक्षण के लिए यदि मनजाने हिंसा हो जाए तो यह मनुष्य की विवशता है। “मानव-जीवन और सम्पत्ति को हानि पहुँचाने वाले जीव-जन्तुओं को समाप्त किया जा सकता है। जंगल में प्रचलित जंगली पशु आक्रमण कर दे तो उसका बच ‘संकटकालीन कर्तव्य’ (Duty in distress) है।” कहने का शाश्वत यह है कि “शरीर की मर्यादाओं को प्रच्छेदित तरह समझ कर हमें अपने भीतर जो भी शक्ति है उसके सहारे ग्रहिसा के प्रादर्शन की ओर बढ़ते रहने का प्रयत्न करना चाहिए, परन्तु हम बाह्य हिंसा से सर्वथा मुक्त नहीं रह सकते।”

(ख) प्राणियों की रक्षा के लिए की गई हिंसा भी अनिन्दनीय है।

(ग) जब रोग प्रस्राव्य हो, सभी उसके जीवन से निराश हो जाएँ, हर प्रकार की सेवा और सहायता बेकार हो जाए तो प्राणी को कष्ट से मुक्ति दिलाने के लिए शरीरान्त क्षम्य है। महात्मा गांधी ने कहा था—“यदि मेरा पुत्र भी तबड़ रहा हो और उसका कोई इलाज न हो तो मुझे उसके जीवन को समाप्त करना अपना कर्तव्य समझना चाहिए।”

अतः प्राप्ति उठाई जाती है कि एक ऐसे प्रादर्शन की नया उपयोगिता है जिसे हम पूर्णतः व्यवहार में न ला सकें, पर महात्मा गांधी का कहना था कि वह प्रादर्शन जो पूर्ण रूप से व्यवहार में परिणत किया जा सके, एक तुच्छ प्रादर्शन होगा। जीवन का आनन्द सत्य को प्राप्त करने में नहीं, बल्कि उसके लिए सदैव प्रयत्न करते रहने में है। हम उसके निकट पहुँच सकते हैं, लेकिन उसे पूरी तरह कभी प्राप्त नहीं कर सकते। ग्रहिसा का प्रादर्शन गणितीय-शास्त्र के उस बिन्दु के समान है जिसकी पूर्ण

उपलब्ध तो सम्भव नहीं है, लेकिन यथार्थ जीवन में जिसके निकट हम प्रवृत्त पहुँच सकते हैं। जिन्हें हम ग्रहिसा का अपवाद कहकर पुकारते हैं, वे वास्तव में ऐसे अपवाद नहीं हैं जो इस सिद्धान्त को मलत सिद्ध करते हों। वे तो मनुष्य की अपूर्णताओं से उत्पन्न होने वाली स्थितियाँ हैं जो ग्रहिसा के पुजारी को ग्रहिसा की कला में और अधिक पूर्णता प्राप्त करने के लिए प्रेरित करती हैं।

गांधीजी और उनका धर्म (Gandhi and his Religion)

गांधीजी ने मानव-इतिहास में धर्म की सृजनात्मक शक्ति को स्वीकार किया। धर्म उनके लिए ससार के नैतिक अनुशासन की व्यवस्था थी, यतः उन्होंने बोलशेविक-वाद (Bolshevism) में निहित हिंसा और नास्तिकता की निन्दा की। उन्होंने तत्कालीन इतिहास और समाज में धर्म के विह्वल रूप को देखा, यतः अपने प्रयोगों और निष्कर्षों के आधार पर धर्म की पुनः एक व्यापक व्याख्या प्रस्तुत की।

गांधीजी ने धर्म को जीवन और समाज का आधारभूत तत्त्व माना। उन्होंने धर्म के क्षेत्र में ससार के प्रत्येक कार्य, व्यक्ति के प्रत्येक पक्ष और समाज के प्रत्येक पक्ष को सम्मिलित किया। उन्होंने कहा कि धर्म से उनका अभिप्राय किसी औपचारिक और रुढ़िगत धर्म से नहीं, बल्कि विश्व के व्यवस्थित नैतिक अनुशासन से है। उनके धर्म का धर्म सम्प्रदायवाद नहीं है। उनका धर्म मानव-समाज का शाश्वत तत्त्व है जो हिन्दुत्व, इस्लाम और ईसाइयत से परे है।

गांधीजी की हिन्दू धर्म में आस्था किसी वर्णवाद या सम्प्रदायवाद के कारण नहीं थी, बल्कि इसलिए थी कि यह धर्म अन्य सब धर्मों के साथ शान्तिपूर्वक रहने में विश्वास करता है और यह दावा नहीं करता कि सत्य एकमात्र उसी में है। गांधीजी के ही शब्दों में, "हिन्दू धर्म शारीरिक वासनाओं के परित्याग का धर्म है ताकि आत्मा निर्मल हो सके और इसीलिए यह आत्मसमय की उच्चतम सीमा पर पहुँच गया है। हिन्दू धर्म कोई निवेधात्मक धर्म नहीं है और इसीलिए यह धर्म निवेध करने वाला मिशनरी धर्म भी नहीं है। हर एक आदमी के लिए अपना निज का धर्म रहे और सब धर्म एक दूसरे के साथ शान्ति से रहें, यही हिन्दू धर्म है।"

गांधीजी ने मानवतावादी धर्म का पोषण किया जिसका चरम लक्ष्य सेवा है। गांधी-धर्म के प्रमुख तत्त्व हैं—सत्य, प्रेम और ग्रहिसा। उन्होंने कहा कि "यदि मनुष्य कहलाना है तो दैहिक, मानसिक और सांस्कृतिक गुणों का विकास इन्हीं तत्त्वों पर आधारित होना चाहिए। गांधीजी का धर्म दैहिक तत्त्व की उद्देक्षा नहीं करता। वे व्यक्तित्व के पूर्ण विकास में ही मोक्ष की स्थिति मानते थे। उनका कहना था कि मोक्ष का धर्म हर प्रकार की पवित्रता है।" "धर्मत्व तो आत्मा का गुण है। उसके लिए सब शरीर को निर्मल बनाने का प्रयत्न करें।" अपनी इस व्याख्या द्वारा गांधीजी ने व्यक्तित्व के दैहिक तत्त्व को भी धर्म के अन्तिम लक्ष्य अथवा धर्मत्व से सम्बन्धित कर दिया। उन्होंने व्यक्ति के दैहिक, मानसिक और आचारात्मक पक्षों को धर्म से समुक्त किया।

किंग्सले डेविस, इजर आदि समाज-शास्त्रियों का मत है कि धर्म प्रधानतः मृत्यु और सवेगात्मक अज्ञान की समस्या के प्रश्नों का समाधान प्रस्तुत करता है, मोक्ष का मोहक लक्ष्य सामने रखता है और अपनी सस्थाओं को कल्याणकारी तथा उपयोगी कार्य के लिए प्रेरित करता है। धर्म के ये तीनों प्रकार के कार्य व्यक्तित्व के निर्माण में सहायक होते हैं और गांधी-धर्म में तीनों कार्यों की ओर विशेष ध्यान दिया गया है। गांधीजी के धर्म की अवधारणा ने मृत्यु का भय दूर करने का व्यावहारिक प्रयत्न किया है। गांधी-दर्शन आत्मा की अमरता के सिद्धान्त को स्वीकार कर यह मानता है कि जन्म-मरण ईश्वर की इच्छा से होता है और इन घटित नियमों को बदलना मानव-शक्ति से परे है। अतः जब मृत्यु निश्चित है, तो उससे भय छाना मूल्यता है।

गांधीजी ने 'निष्काम कर्म' का उपदेश दिया। उन्होंने कहा—“जो मनुष्य परिणाम पर ही ध्यान केन्द्रित करता रहता है, वह बहुधा कर्त्तव्य-भ्रष्ट हो जाता है। उसे अवीरता घेरती है जिससे वह शोध के वशीभूत हो जाता है और फिर वह अकरणीय कर्म भी करने लग जाता है।” आशय यह है कि गांधी-धर्म परिणाम के प्रति आसक्ति को उचित नहीं समझता। श्रेष्ठ कर्म वही है जो बन्धनमुक्त होकर किया जाता है। कर्म का त्याग पतन और अंधन है। मानव हृदय में अज्ञाई और बुराई की शक्तियों का निरन्तर युद्ध चलता रहता है और कम-योग बुराई की शक्तियों के उन्मूलन तथा सत्य और सद्गुण की विजय का संश्लेष देता है। धर्म का अभिप्राय है कि मनुष्य अपनी वास्तविक प्रकृति पर विजय प्राप्त कर स्वयं को ईश्वर से तथा अपने ही साथी मनुष्यों से सम्बद्ध करे। धर्म केवल व्यक्तिगत सिद्धि का ही नहीं, बल्कि शक्तिशाली सामाजिक बन्धन का भी साधन है। सहिष्णुता, श्रम, आतृत्व, शान्ति और सबके प्रति प्रेम पर आधारित धर्म ही इस विश्व के अस्तित्व का आधार बन सकता है।

गांधीजी का धर्म जाति और रूढ़ियों से मुक्त है। उसमें वैज्ञानिकता है। गांधी धर्म का मुख्य आधार नीति की शुद्धता है जिससे त्याग, तपस्या और मानव-सत्ता को महत्त्व प्राप्त होता है। विश्व के विभिन्न धर्म रूढ़ियाँ और अंधविश्वासों की मोटी परत से दबे हुए ऋद्धन कर रहे हैं। रूढ़ि और अंधविश्वास जब धर्म पर अपना अधिकार जमा लेते हैं तो समाज टुकड़े-टुकड़े हो जाता है और विध्वंस तथा विनाश का तांडव होने लगता है। ऐसा धर्म सही अर्थों में धर्म नहीं होता। यह तो पवित्रेक और अंधविश्वास है। धर्म विवेकहीन और हृदयहीन रूढ़ियों के बन्धन को स्वीकार नहीं करता। वह धर्म धर्म नहीं हो सकता जिससे सत्य का हनन होता हो, नैतिकता का ह्रास होता हो और आत्मा का पतन होता हो। गांधी-धर्म ज्ञान के साथ कदम से कदम मिलाकर चलता है। एक वैज्ञानिक प्रवृत्ति में तटस्थता, धर्म, अंधविश्वास, जिज्ञासा और रचनात्मक कल्पना—ये प्रमुख पाँच गुण होते हैं और गांधीजी की धार्मिक अवधारणा में ये पाँचो गुण विद्यमान हैं।

गांधीजी ने धर्म और सस्कृति को भी संयुक्त किया है। उन्होंने प्रादुर्भाव सांस्कृतिक प्रमाणों की जो रूपरेखा प्रस्तुत की है, उसकी मूल भावना धार्मिक है। सत्य, अहिंसा या प्रेम, ब्रह्मचर्य, अस्तेय और धर्मपरिग्रह—इन सबका मानव-जीवन के लिए सार्वभौमिक मूल्य है। सस्कृति के विभिन्न कार्य इन्हीं मूल्यों पर आधारित होने चाहिए। इस तरह गांधीजी की सस्कृति आत्म-केन्द्रित या स्वार्थवादी नहीं है बल्कि परमार्थवादी है। वह निरंकुश और विनाशकारी नहीं है, बल्कि सहयोगी, रचनात्मक और कल्याणकारी है।

गांधी-धर्म मनुष्यमिच्छा तथा सहिष्णुता का धर्म है जो सभी धर्मों में विश्वास करता है। यद्यपि सिद्धान्त रूप में ईश्वर एक है और सभी लोगों का धर्म एक होना चाहिए लेकिन मनुष्यों और उनकी प्रकृति की विभिन्नता के कारण उनके प्रलग-व्यस्य रूप हैं और रहेंगे। पर विभिन्न धर्मों का अस्तित्व होते हुए भी आवश्यकता इस बात की है कि उनमें परस्पर संघर्ष न हो, एक दूसरे के प्रति घृणा का भाव पैदा न हो और एक दूसरे के प्रति सहिष्णुता, सहभावना और समानता की वृत्ति का विकास हो। गांधीजी की पारिभाषिक शब्दावली में 'सर्व धर्म समभाव' का स्वभाव बनाना चाहिए। अर्थात् "सदैव यह मानना चाहिए कि दूसरे धर्म भी प्राये बड़े और मेरा धर्म भी, दूसरे धर्म भी अच्छे बनें और मेरा धर्म भी, दूसरे धर्म भी नष्ट न हों और मेरा धर्म भी।"

गांधीजी का राजनीतिक दर्शन (Gandhi's Political Philosophy)

गांधीजी को इस बात से बड़ा स्नेह पहुँचता था कि विश्व-राजनीति में संक्यावली प्रवृत्ति की ही प्रधानता हो अर्थात् धर्मरहित राजनीति का साम्राज्य हो, अतिसंयुक्त राजनीति की प्रमुखता हो, नीति-निरपेक्ष राजनीति का बोलबाला हो। गांधीजी ने, जितका धर्म मान्यतावादी था, राजनीति के प्रचलित स्वरूप को देखकर यह अनुभव किया कि कुटिल राजनीति मानवता के लिए किसी भी दशा में उचित नहीं है। राज्य और राजनीति मानव-कल्याण के साधन हैं। अपनी इसी अनुभूति के आधार पर उन्होंने अपने राजनीतिक दर्शन का महसूस सड़ा किया।

राजनीति का आध्यात्मिकरण (Spiritualisation of Politics)

गांधीजी का यह दृढ़ विश्वास था कि 'जैसे साधन होंगे वैसे ही साध्य होगा।' अतः उन्होंने राजनीति के प्रचलित मूल्यों को अस्वीकार किया और राजनीति में शुद्ध धार्मिक तथा आध्यात्मिक मूल्यों की प्रतिष्ठा के लिए पूर्ण प्रयत्न किया। उन्होंने घोषणा की कि धर्मरहित राजनीति पाप है। उन्होंने मोक्षते की भाँति ही राजनीति का आध्यात्मिकरण करना चाहा। गांधीजी ने कहा कि धर्म समाज का अभिन्न अंग है और राजनीति को धर्म से पृथक् नहीं किया जा सकता। उन्होंने घोषणा की—'मेरे लिए धर्म विहीन राजनीति कोई चीज नहीं है। नीति-मूल्य राजनीति संबंधी स्याम्य है।' उन्होंने यहाँ तक कह दासा—"राजनीति धर्म की अनुयायिनी है। धर्म से मूल्य राजनीति मृत्यु का एक जाल है क्योंकि उससे आत्मा का हनन होता है।"

धर्म गांधीजी के जीवन का प्राण था और उन्होंने राजनीति में प्रवेश ही यह देखकर किया कि राजनीति धर्म-हीन होती जा रही है तथा एक आवश्यक बुराई बन गई है। उन्होंने के खब्बो में, "यदि मैं राजनीति में भाग लेता हूँ तो केवल इसलिए कि राजनीति हमें एक साँप की भाँति चारों ओर से घेरे हुए है। मैं साँप से लड़ना चाहता हूँ..... मैं राजनीति में धर्म का प्रवेश चाहता हूँ।" गांधीजी एक महान् कर्मयोगी थे जो राजनीति में धर्म का समावेश कर नैतिकता के उस दाहरे मापदण्ड को मिटाना चाहते थे जो ऐसे शब्दों में व्यक्त होता कि 'राजनीति राजनीति है' और 'व्यापार व्यापार है।' गांधीजी का विश्वास था कि सच्चा धर्म कर्तव्य-प्रेरक होता है और राजनीतिक विद्वत्ता इसमें सम्मिलित है। राजनीति देश-धर्म है जिससे पृथक् होकर व्यक्ति आत्मघात करता है। निष्प्राण मूर्ति-पूजा के स्थान पर वे मानव-पूजा में विश्वास करते थे। राजनीति उनकी दृष्टि में धर्म और नैतिकता की एक शाखा थी। इसीलिए उन्होंने कहा कि राजनीति शक्ति और सम्पत्ति प्राप्त करने के लिए सभ्य नहीं है, बल्कि वह साखी पद-संस्कारों को सुन्दर जीवन-यापन करने योग्य बनाने, मानवीय गुणों का विकास करने, उन्हें स्वतन्त्र और दम्बुत्व तथा आध्यात्मिक गहराइयों व सामाजिक समानता के बारे में प्रभावित करने का निरन्तर प्रयास है। राजनीति में धर्म का समावेश सत्य और न्याय की प्राप्ति की दिशा में प्रसरण होना है। "धर्म से पृथक् राजनीति एक मृत देह के समान है जिसको जला देना ही उचित है।"

राजनीति को धर्मानुमोदित मानने से गांधीजी का यह अभिप्राय नहीं था कि राजसत्ता धर्माधिकारियों के हाथों में सौंपी जानी चाहिए अथवा राज्य को किसी धर्म विशेष या सम्प्रदाय विशेष का प्रचारक बनना चाहिए। उनका आदर्श तो सर्वोदय समाज व्यवस्था का था जिसमें राज्य धर्म-निरपेक्ष हो, राजनीति धर्म के सार्वभौमिक नियमों—सत्य, अहिंसा, प्रेम, सेवा आदि का अनुसूतन करे। गांधीजी ने कहा कि राजनीतिको को सब धर्मों के प्रति समान भाव रखना चाहिए और सार्वजनिक जीवन में नीति-धर्म के सार्वभौमिक मूल्यों पर घटल रहना चाहिए।

गांधीजी ने धर्म और राजनीति के एक होने का प्रमाण अपने कार्यों से दिया। उन्होंने देश के स्वातन्त्र्य आन्दोलन का एक सन्त की तरह संचालन किया। उन्होंने निरंकुश विदेशी शासन का सामना प्रेम व अहिंसा पर आधारित आत्मा की नैतिक शक्ति से किया और अन्त में अपने अहिंसात्मक विद्रोह के सामने ब्रिटिश सरकार को इतना असह्य बना दिया कि वह जनता के प्रतिनिधियों को शासन सत्ता सौंप कर हट गई।

गांधीजी ने राजनीति को धर्म के रंग में रंग कर नैतिक मूल्यों पर आधारित किया। उन्होंने राजनीति से विघटन, विघटन, निद्रोह और बिनारा की प्रवृत्तियों के सम्मूजन पर जोर दिया तथा राजनीति में भावना, सहयोग, समन्वय और सहकारितात्मक तत्वों का अधिकतम समावेश करना चाहा।

गांधीजी ने शास्त्रात्मक प्रजातन्त्रीय राजनीति को इसलिए पसन्द नहीं किया क्योंकि उसमें पूँजीवादी प्रथाओं और शोषण की सुली छूट है। पारम्पर्य प्रजातान्त्रिक

राजनीति पूँजीवाद के प्रसीम और निर्बाध विस्तार में विश्वास करती है। महात्मा गांधी की दृष्टि में यह प्रवृत्ति एक तरह की नाजीवादी और फासीवादी प्रवृत्ति है। गांधीजी ने पाश्चात्य राजनीति की यन्त्री प्रवृत्तियों पर प्रहार करते हुए स्पष्ट शब्दों में घोषणा की कि “ब्रिटेन ने प्रजातान्त्रिक तरीके से भारत को जीता है और दक्षिणी अफ्रीका तथा संयुक्तराज्य अमेरिका के दक्षिणी भागों में रंगभेद और जातिवाद की नीतियाँ प्रजातन्त्र के प्रति धीरे धीरे प्रसारण हैं। गांधीजी का यह दृढ़ विश्वास था कि केवल अहिंसा द्वारा ही सच्चे प्रजातन्त्र की स्थापना हो सकती है क्योंकि हिंसा के प्रयोग का स्वाभाविक परिणाम यह होगा कि विरोधियों का दमन कर उनका सफाया करके सारा विरोध समाप्त कर दिया जाएगा। ऐसे वातावरण में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता विकसित नहीं हो सकती। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता विषुद्ध अहिंसा के वातावरण में ही पूरी तरह क्रियाशील हो सकती है।”

गांधीजी ने भारत में ‘सच्चे प्रजातन्त्र’ की कामना की। किन्तु वे एक यथार्थवादी थे अतः इस कल्पना में नहीं बहे कि भविष्य का भारत संयम विहीन होगा और पूर्ण अहिंसा का पालन करेगा। फिर भी उन्होंने यह कामना की कि उनका भारत अधिकाधिक अहिंसा के आधार पर सच्चा प्रजातन्त्र स्थापित करने की दिशा में अग्रसर होगा।

गांधीजी का राजनीति के प्राध्यात्मिकरण का विचार कोरा विचार ही नहीं था अतः उन्होंने अपने जीवनकाल में उसे कार्यान्वित भी किया। उन्होंने सत्य, अहिंसा आदि धार्मिक-नैतिक सिद्धान्तों का राजनीतिक और सामाजिक क्षेत्र में जो सफलतापूर्वक प्रयोग किया उसे सम्पूर्ण विश्व के राजनीतिज्ञों ने उसकी प्रशंसा और श्रद्धा से सराहना की। एक सन्त राजनीतिज्ञ के रूप में उन्होंने विश्वव्यापी स्थािति प्राप्त की। ‘राजनीति में धर्म का समन्वय’ आधुनिक पीढ़ित मानवता को उनकी सबसे महान् देन है।

सत्याग्रह (Satyagrah)

सत्याग्रह का गांधी-दर्शन गांधीवादी सत्य की अवधारणा का स्वाभाविक परिणाम है। गांधीजी का राजनीतिक दर्शन उनकी प्राध्यात्मिक पृष्ठभूमि में ही विकसित होता है। राजनीति के मुद्द-क्षेत्र में उन्होंने जिस सत्याग्रह रूपी हथियार की मनोखी खोज की, वह भी प्राध्यात्मिकता का आधार पर ही प्रतिपादित है। सत्याग्रह ने न केवल मुद्द-कला को प्रभावित किया है बल्कि भाए दिन होने वाली क्रान्तियों को भी दिशा प्रदान की। इसने मानवीय गुण और विचारधारा को निकट से प्रभावित किया। गांधीजी का सत्याग्रह एक आदर्श है, कर्मयोग का एक व्यापक दार्शनिक दर्शन है तथा एक सक्रिय अवधारणा है जिसकी परीक्षा प्रारम्भ में मर्यादित क्षेत्रों में की जा चुकी है और जो सफल सिद्ध हुई है। जब विस्तृत क्षेत्र में और विशेषकर सत्ता की विस्फोटक स्थिति में सत्याग्रह रूपी अस्त्र की परीक्षा होनी होगी। सत्याग्रह का शान्दिक अर्थ है—‘सत्य पर आग्रह’। सत्याग्रह के सम्पूर्ण दर्शन का आधार यह है कि सत्य ही जीत होती है। सत्य का सिद्धान्त जीवन के सभी

क्षेत्रों में लागू हो सकता है और इसका महत्त्वपूर्ण आधार सत्य एवं अहिंसा है। गांधीवाद का मूल तत्त्व सत्याग्रह वह केन्द्र बिन्दु है जिसके चारों ओर उनकी अन्य अवधारणाएँ—जैसे राजनीति का आध्यात्मिकरण, साधनों तथा साध्य की एकता, विश्व की नैतिक प्रकृति और अपने सिद्धान्तों के लिए मर-मिटने तक का सकल्प आदि चक्कर काटती हैं।

सत्याग्रह के सिद्धान्त का अर्थ है—अपने विरोधी को पीड़ा पहुँचाने के बजाय स्वयं को पीड़ा पहुँचाकर सत्य की रक्षा करना। सत्याग्रह का अभिप्राय है—सभी प्रकार के अन्याय, दबाव और शोषण के विरुद्ध विशुद्धतम आत्मशक्ति का प्रयोग। कष्ट और आस्था आत्म-शक्ति के विशेष गुण हैं। सत्याग्रह एक आध्यात्मिक पद्धति है जिसमें अपने अत्याचारियों के विरुद्ध कोई द्वेष-भाव न रखते हुए अपनी अन्तरात्मा की आज्ञा का अनुसरण किया जाता है और किसी भी परिस्थिति में सत्य के प्रतिपादन से पीछे नहीं हटा जाता। इस अर्थ में डेनियल, सुकरात, प्रह्लाद और मीराबाई आदर्श सत्याग्रही थे। एक सत्याग्रही अपने विरोधी की कष्ट देने की शक्ति का मुकाबला अपने कष्ट सहने की शक्ति से करता है। गांधीजी ने इसे आत्मबल की सहायता है। आत्मा के अस्तित्व और उसकी वास्तविकता में विश्वास सत्याग्रह के नैतिक सत्य के प्रयोग की पहली शर्त है। यदि संघर्ष में सत्याग्रही की मृत्यु भी हो जाए तो भी उसका अन्त नहीं होता, बल्कि विरोधी को सत्य देखने की सामर्थ्य देने के लिए कभी-कभी बलिदान आवश्यक हो जाता है।

गांधीजी का कहना था कि सत्याग्रह का सिद्धान्त कोई नवीन सिद्धान्त नहीं है अपितु यह तो 'पारिवारिक जीवन का राष्ट्रीय जीवन में विस्तार मात्र' है। पारिवारिक विवादों और मतभेदों को साधारणतः प्रेम के नियम द्वारा सुलझाया जाता है और सत्याग्रह में भी प्रेम और सत्य के बल पर तथा अहिंसा के प्रयोग द्वारा विरोधी का मुकाबला किया जाता है।

सत्याग्रही विचार और व्यवहार के विभेद से बचते हुए आत्मानुशासन और लोकानुशासन से बँधा रहता है। जनता-जनार्दन की सेवा का आजीवन व्रत लेना सत्याग्रही का श्रेष्ठ सकल्प है। सत्याग्रह का उद्देश्य है विरोध का अन्त करना, न कि विरोधी का। सत्याग्रही के सामने 'बसुर्वव कुटुम्बकम्' का आदर्श रहता है। किन्तु इस आदर्श की पूर्ति अभी सम्भव है जब व्यक्ति अपने व्यक्तिगत जीवन में अहिंसा का पालन करे। जो अपने व्यक्तिगत जीवन में सत्याग्रही और अहिंसावादी नहीं है, वह सार्वजनिक विषयों में अहिंसावादी नहीं बन सकता। सत्याग्रह के सार्वजनिक प्रयोग से पूर्व यह आवश्यक है कि व्यक्ति अपने हृदय को टटोल कर देख ले और स्वयं पर नियन्त्रण कर ले। आन्तरिक चरित्र के अभाव में सत्याग्रही प्रभावहीन रहेगा। एक सत्याग्रही का अहिंसात्मक युद्ध में भाग लेने से पूर्व इन्द्रिय-निग्रह, सरल जीवन, सत्य के प्रति निष्ठा और नियम पालन का अती-शीघ्र प्रतिक्षण ले लेना आवश्यक है।

सत्याग्रह स्थापित है। इसके प्रयोग करने से पूर्व विरोधी की अनुमति आवश्यक नहीं होती। वस्तुतः जब विरोधी प्रतिरोध करता है तो यह बहुत अधिक प्रकाशमान होता है। "सत्याग्रही अपने विरोधी के सम्मुख अपना प्राध्यात्मिक व्यक्तित्व प्रदर्शित करता है और उसके हृदय में यह भावना उत्पन्न कर देता है कि अपने व्यक्तित्व को हानि पहुँचाए बिना उसे हानि न पहुँच सके।" इस प्रकार सत्याग्रह का अन्तिम विश्लेषण 'आत्मानुभूति और संयोग' की कला द्वारा भागे बढ़ना है।

गांधीजी का सत्याग्रह सामाजिक और राजनीतिक विघटन का कामूँला नहीं है। एक सत्याग्रही को राज्य के नागरिक और नैतिक कानूनों का पालन करना चाहिए और यदि यह राज्य के किन्हीं नैतिक कानूनों का विरोध करता है तो ऐसा करते हुए यह ध्यान में रखना चाहिए कि उसके कार्यों से सामाजिक संरचना अव्यवस्थित न हो। गांधीजी ने सत्याग्रही के लिए नैतिक अनुशासन के कठोर नियम भी प्रतिपादित किए थे। सन् 1921 में उन्होंने सत्याग्रही कार्यकर्ताओं के लिए एक अनुशासन सम्बन्धी प्रतिज्ञा निकाली थी तथा सन् 1930 में उनके लिए 19 नियम निर्धारित किए थे, किन्तु 26 मार्च, 1939 के अपने एक लेख में उन्होंने सत्याग्रह के लिए कम से कम निम्नलिखित योग्यताएँ आवश्यक मानी थीं—ईश्वर पर भटल विश्वास, सत्य और अहिंसा में श्रद्धा, मानवीय भ्रष्टाई में विश्वास, शुद्ध जीवन-यापन, लक्ष्य पर मर मिटने की भावना, स्वभावतः खट्टर धारण और सूत कातना, निर्धनता, अनुशासनप्रियता और जेल के नियमों का पालन, केवल उन नियमों को छोड़कर जो उसकी मान-हानि के लिए विशेष तौर पर बनाए गए हों। गांधीजी ने कहा कि सत्याग्रही कार्यकर्ताओं को रचनात्मक कार्यक्रम के प्रति गम्भीर दृष्टिकोण प्रदान करना चाहिए। नेताओं, कार्यकर्ताओं तथा अहिंसात्मक संघर्षियों को जनता में सत्याग्रह का प्रचार करना चाहिए।

सत्याग्रह की तकनीक—सत्याग्रह की कोई एक प्रविधि अथवा तकनीक (Technique) नहीं है। सत्याग्रह की तकनीक (1) असहयोग (Non-co-operation), (2) सविनय अवज्ञा (Civil Disobedience), (3) हड़ताल (Hyrat), (4) उपवास (Fasting), और (5) हड़ताल (Strike) के रूपों में प्रकट होती है।

1 सत्याग्रही असहयोग आन्दोलन के विस्तार में हड़ताल, सामाजिक बहिष्कार और धरना—ये अहिंसात्मक उपाय बड़े सहायक हैं। हड़ताल का उद्देश्य कार्य को बन्द कर जनता, सरकार और सम्बन्धित संस्था के मस्तिष्क को प्रभावित करना है। किन्तु हड़ताल के विषय में यह आवश्यक है कि प्रथम तो हड़तालें जल्दी-जल्दी न हो अन्यथा उनका प्रभाव समाप्त हो जाएगा, और द्वितीय, वे पूर्णतः स्वेच्छापूर्वक स्नेहपूर्ण व्यवहार और अहिंसात्मक प्रचार का परिणाम हों। सामाजिक बहिष्कार (Social boycott) का अभिप्राय उन समाज कटकों का बहिष्कार करना है जो जनमत की अवहेलना करते हैं और उससे सहयोग नहीं करते। पर इनका अभिप्राय यह नहीं है कि ऐसे व्यक्तियों को आवश्यक समाज-सेवा से वंचित

कर दिया जाए या अनादर और गालियों से उनके जीवन को असह्य बना दिया जाए। धरना (Picketing) भी दबावरहित अर्थात् समझाने-बुझाने वाला होना चाहिए। बैठकर धरना देना तो अत्याचार, जगलीपन और हिंसा का एक रूप होगा।

भारत में सन् 1920-22 में गांधीजी के नेतृत्व में असहयोग आन्दोलन प्रारम्भ किया गया था जिसके कार्यक्रम इस प्रकार थे—(i) सरकारी उपाधियों और पदों का त्याग तथा स्थानीय सत्वाधियों की सदस्यता से त्याग-पत्र देना, (ii) सरकारी उत्सवों और दरबारों में भाग न लेना, (iii) सरकारी या सरकारी सहायता-प्राप्त या सरकार के अधीन स्कूलों और विद्यालयों का बहिष्कार तथा विभिन्न प्रान्तों में राष्ट्रीय शिक्षा सम्बन्धी सत्वाधियों की स्थापना करना, (iv) सरकारी अदालतों का बकीलो और मुकद्दमेबाजों द्वारा बहिष्कार किया जाना तथा आपसी विवादों के निपटारे के लिए पंचायती अदालतों की स्थापना करना, (v) सैनिकों एवं कर्मचारियों द्वारा विदेश में नौकरी का बहिष्कार, एवं (vi) स्वदेशी माल का प्रचार तथा विदेशी माल का बहिष्कार।

महात्मा गांधी ने असहयोग आन्दोलन को चरम शिखर पर पहुँचा दिया, लेकिन जनता द्वारा हिंसात्मक वातावरण पैदा होते ही उन्होंने फरवरी, 1922 में आन्दोलन स्थगित कर दिया और इस बात की कोई परवाह नहीं की कि आन्दोलन के उद्देश्यों द्वारा सफलता पर क्या प्रभाव पड़ेगा।

2. सविनय अवज्ञा (Civil Disobedience) को गांधीजी ने सबसे अधिक प्रभावशाली और क्रान्ति का रक्तहीन रूप बताया जिसका उद्देश्य 'अनैतिक नियमों' को तोड़ना था। इसके द्वारा 'प्रतिरोधी का विरोध अहिंसात्मक ढंग से प्रकट किया जाता है।' गांधीजी ने कहा कि "सविनय अवज्ञा हृदय से आदरपूर्ण और सत्य तथा कुछ अच्छे सिद्धान्तों पर आधारित होनी चाहिए और इसके पीछे बला और धमकी की कोई भावना नहीं होनी चाहिए।"

3. हिजरत (Hijrat) सत्याग्रह की तीसरी तकनीक है जिसका अर्थ है स्थायी निवास-स्थान से अन्य स्थान को चले जाना। गांधीजी ने इस तकनीक की सलाह उन लोगों को दी "जो अत्यन्त दुःख अनुभव करते हैं और एक स्थान पर आत्म-सम्मान के साथ नहीं रह सकते तथा जो अहिंसापूर्ण ढंग से अपनी रक्षा नहीं कर सकते।"

4. उपवास (Fasting) सत्याग्रह का एक अत्यन्त शक्तिशाली रूप है। गांधीजी ने इस धार्मिक वृत्ति को विज्ञान के रूप से प्रमाणित कर दिया। उन्होंने उपवास को वैयक्तिक साधन से सामाजिक साधन बना दिया। उनकी मान्यता थी कि सार्वजनिक उपवास जनता की आत्म शक्ति में वृद्धि करता है, मित्रता मूलों के प्रति सावधान करता है, अन्याय का अहिंसात्मक प्रतिरोध करने की क्षमता प्रदान करता है और विषमताओं को भी सद्भावना का आधार करता है। उपवास में विपक्षी को कष्ट न देकर स्वयं कष्ट सहन किया जाता है। यह अहिंसा-बोधन विपक्षी के हृदय में न्याय और सत्य को जगाता है।

5 हड़ताल (Strike) को भी गांधीजी ने सत्याग्रह का एक अस्त्र बताया है। उन्होंने कहा कि अपने वैध कष्टों को दूर कराने के लिए यह अस्त्र का एक अस्त्र है। किन्तु सत्याग्रहियों की हड़ताल भावना और व्यवहार में पूर्णतः ग्रहित होनी चाहिए। हड़ताल का कारण व्यापपूर्ण होना चाहिए। हड़ताल को ग्रहणात्मक बनाने के लिए गांधीजी ने इस बात पर भी बल दिया कि लोगों को कुछ हस्तकला प्रानी चाहिए ताकि लम्बी हड़तालों के समय उन्हें अपने भरण-पोषण में कोई विशेष कठिनाई न हो।

सत्याग्रह के जिन विभिन्न रूपों की चर्चा यहाँ की गई है, वे ही सत्याग्रह के सम्पूर्ण रूप नहीं हैं। किशोरीलाल मशरूवाला ने लिखा है—“सत्याग्रह जितनी रीतियों से हो सकता है उन सब को गिनाया नहीं जा सकता। अर्थ का स्वरूप उसकी तीव्रता, उसका आचरण करने वाले व्यक्ति या समाज की विशेषताएँ, उसका और बनना सम्बन्ध, हमारा तथा जिसका पक्ष हमने लिया है उसकी जीवन में उस अर्थ को निटा डालने की प्राप्त आत्म सिद्धि इन सब बातों पर सत्याग्रह की पद्धति, प्रकार और मात्रा निर्भर होती है। इस प्रकार सत्याग्रह में समझाने बुझाने से लेकर उपवास, असहयोग, सविनय अवज्ञा, कुटुम्ब-समाज राज्य का त्याग, अपने व्यापपूर्ण अधिकार का शान्तिपूर्वक उपयोग और यह सब करते हुए जो सकट आ जाएँ उनको सह लेना, आदि सत्याग्रह के अनेक रूप होते हैं।”

सत्याग्रह और निष्क्रिय प्रतिरोध—सत्याग्रह से निष्क्रिय प्रतिरोध का भ्रम हो सकता है, पर यह निष्क्रिय प्रतिरोध से उसी प्रकार भिन्न है जिस प्रकार उत्तरी ध्रुव दक्षिणी ध्रुव से। निष्क्रिय प्रतिरोध दुर्बल का अस्त्र है जबकि सत्याग्रह बलवानों का। निष्क्रिय प्रतिरोध शीघ्र राजनीतिक परिवर्तन का अस्त्र है जबकि सत्याग्रह आत्मशक्ति के बल पर संचालित किया जाने वाला नैतिकता का अस्त्र है। निष्क्रिय प्रतिरोध में उद्देश्य-पूर्ति के लिए भौतिक शक्ति या हिंसा का प्रयोग व्याप्योचित हो सकता है जबकि सत्याग्रह प्रत्येक रूप में हिंसा के प्रयोग को निषिद्ध ठहराता है। निष्क्रिय प्रतिरोध में विवशतापूर्वक विरोधी के कार्यों को सहन किया जाता है और नकारात्मक कार्य किए जाते हैं जबकि सत्याग्रह में आत्याचारों को हँस कर सहन किया जाता है और सकारात्मक कार्य किए जाते हैं। प्रतिरोध में व्यक्ति की आन्तरिक सिद्धि जैसी कोई भावना निहित नहीं होती, किन्तु सत्याग्रह में आत्म-सिद्धि का होना अनिवार्य है। इसके अतिरिक्त निष्क्रिय प्रतिरोध का प्रयोग केवल सीमित क्षेत्र में हो सकता है जबकि सत्याग्रह का प्रयोग विश्व व्यापी हो सकता है। गांधीजी का सत्याग्रह जीवन और राजनीति का दर्शन है जो एक निरंकुश शासन की सम्पूर्ण संरचना को पशु बना देने के लिए सामूहिक प्रतिरोध का सहारा लेता है।

विदेशी आक्रमण और युद्ध के विरुद्ध सत्याग्रह—ग्रहणा की प्रतिरोधात्मक शक्ति में गांधीजी की महान् आस्था थी। सत्याग्रह विरोधी के हिंसात्मक युद्ध में काम करने वाले शस्त्रों को किस तरह व्यर्थ और प्रभावहीन बना देता है, यह दक्षिणी अफ्रीका के जनरल स्मट्स के इन शब्दों से प्रकट है—

“मैं तुम्हारे लोगों को बिल्कुल पसन्द नहीं करता और मैं उनकी सहायता करने की रत्ती भर भी परवाह न करता, पर मैं क्या करूँ? तुम हम लोगों की ज़रूरत के समय मदद करने हो। हम तुम पर कंसे हाथ उठा सकते हैं? मैं प्रक्सर यह चाहता हूँ कि तुम हिंसा के मार्ग पर चसते और अग्नेज हड़तालिया के समान हिंसा का आश्रय लेते और तब हम आपको बताते कि आपसे वैसे निपटा जाता है, परन्तु तुम तो अपने शत्रु को भी क्षति नहीं पहुँचाते। तुम आत्म-पीडन द्वारा ही विजय चाहते हो और स्वयं पर आरोपित शिष्टाचार तथा वीरतापूर्ण मर्यादाओं का भी उत्सर्जन नहीं करते, और यही चीज हमें सहाय बना देती है।”

भारत में अग्नेजों के विरुद्ध गांधीजी ने जब अहिंसा और सत्याग्रह का प्रयोग किया तो अग्नेज सैनिक अधिकारी चक्कर में पड़ गए। एक प्रायश्चित्त सैनिक अधिकारी ने स्टेनले जोस को बताया कि “यदि वे उन यन्त्रों से लड़ें जिन्हें हम नमश्ते हैं तो हम उन्हें कुछ कर दिलाएँ।” गांधीजी के सत्याग्रह पर टिप्पणी करते हुए स्टेनले जोस ने कहा—“गांधीजी सैनिकों के कवच को बिदीर्ण कर रहे थे और उनके हृदय तथा अन्त करण पर आघात कर रहे थे जबकि एक महान् राष्ट्र उलटकर प्रहार कर रहा था, परन्तु उसकी अन्तरात्मा पर जो चोट पड़ रही थी उससे वह कराह रहा था।”

महामा गांधी ने अनीसीनिया के निवासियों, चैंको, पोलो तथा आक्रमण से पीड़ित अन्य पक्षों को परामर्श दिया था कि वे आक्रमणकारियों के विरुद्ध अहिंसात्मक प्रतिरोध की नीति अपनाएँ। चीनियों से उन्होंने कहा था—“यदि चीनी लोग उनकी विचारधारा की अहिंसा को अपनाते तो जापान के विनाशकारी नवीनतम यन्त्रों का कोई उपयोग न रहता।” चीनी जापानियों से कहते—“अपने समस्त यन्त्रों को ले जाओ, हम गांधी जनसंख्या प्रस्तुत करने हैं परन्तु केवल 20 करोड़ तुम्हारे सामने घुटने नहीं टेकेंगे। यदि चीनी ऐसा करते तो जापान चीन का दास हो जाता।” गांधीजी की दृढ़ माय्यता थी कि अहिंसात्मक प्रतिरोध अपनी मानसिक शक्तियों के प्रयोग से आक्रमणकारी पर निरन्तर एक ऐसा ‘आक्रमण’ करता रहता है जिसमें अन्तिम विजय उसी की होती है।

गांधीजी ने आक्रमण-प्रतिरोध की जो तकनीक बतलाई वह मूलतः दो चरणों में विभक्त है। प्रथम चरण में, आक्रमण के समय तथा संधान के बीच, अनुशासित ढंग से द्वैर-रहित अहिंसात्मक प्रतिरोध करना चाहिए। द्वितीय, महायुद्ध के दौरान जब भारत के पूर्वी सीमान्त पर जापानी आक्रमण हुआ तब गांधीजी ने देशवासियों को सलाह दी कि “इस प्रकार के अहिंसात्मक प्रतिरोध के मूल में यह दृढ़ धारणा है कि यथासमय आक्रांता अहिंसक सेनानियों की हत्या करते-करते मन और शरीर में उब जायगा, और तब बहुत जल्दी ही वह यह सोचने पर विवश हो — आसिर वह कौनसी बिलसण शक्ति है जो बार नहीं करती बल्कि है और तब वह स्वयं नर-संहार को रोक देगा।”

महात्मा गांधी ने आक्रमण-प्रतिरोधक की जो तकनीक बतलाई वह सत्याग्रह पद्धति का ही विस्तार मात्र है। उन्हें सत्याग्रह के व्यापक प्रयोग की सफलता में कोई संदेह नहीं था। यदि अहिंसात्मक प्रतिरोध के बावजूद आक्रान्ता नर-संहार न रोकते हुए प्रदेश पर आधिपत्य जमा लें तो आक्रमण-प्रतिरोध की तकनीक का दूसरा चरण शुरू कर देना चाहिए। इस स्थिति में अहिंसात्मक प्रदेशवासियों का यह कर्तव्य होगा कि वे आक्रान्ता के प्रति पूर्ण प्रसहयोग का रवैया अपनाएं। जनता के सम्पूर्ण प्रसहयोग के आगे अन्त में हमलावर को विवश होकर चना जाना पड़ेगा।

यद्यपि आज के हिंसा-प्रतिहिंसा के आलावरण में महात्मा गांधी की व्यापक सत्याग्रह-पद्धति अथवा प्रतिरोध-तकनीक अव्यावहारिक प्रतीत होती है, तथापि इसका परीक्षण करने पर ही इसकी वास्तविक शक्ति सिद्ध होगी। इतिहास बतलाता है कि हिंसा और अत्याचार के बल पर कभी भू-प्रदेश अहिंसा नहीं रखे जा सके हैं। यह बड़ी सारगर्भित बात है कि युद्ध-समर्पक अमेरिकी राजनेता जॉर्ज केन ने कुछ वर्ष पूर्व 'राष्ट्र व्याप्तमानता' में महात्मा गांधी की हिंसात्मक आक्रमण तकनीक को आधुनिक परिस्थितियों में विवेकपूर्वक सम्भावित परमाणु-युद्ध के संदर्भ में प्रतिरक्षा की एकमात्र उपयोगी तकनीक घोषित किया था।

अन्त में, यह भी उल्लेखनीय है कि सत्याग्रह में सत्या का महत्त्व नहीं होता और सफलता बहुमत के कारण नहीं अपितु अल्पमत के कारण प्राप्त होती है, भौतिक दृष्टि से बलवान् व्यक्तियों के कारण नहीं, बल्कि नैतिक दृष्टि से शक्तिशाली व्यक्तियों के कारण होती है। सत्याग्रह के मार्ग में आत्मा की आवाज सर्वोच्च होती है और यदि किसी भी सरकार के आदेश और कानून आत्मा की आवाज के विरुद्ध होते हैं तो आत्म-बल से उनका प्रतिरोध करना होता है चाहे इसमें बहुमत का समर्थन मिले या न मिले। भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन के इतिहास में अनेक ऐसे अवसर आए जब गांधीजी ने प्रकटे ही किसी कानून या व्यवस्था का विरोध करने की घोषणा की, क्योंकि मान्यता थी कि "बुराई के आगे प्रसहयोग एक पवित्र कर्तव्य है।" हिंसक क्रान्ति की तुलना में सत्याग्रह की श्रेष्ठता

मार्क्स-लेनिनवादी सामाजिक व्यवस्था में परिवर्तन के लिए पूँजीवाद तथा शोषण की समाप्ति व वर्गहीन और राज्यहीन लोकतन्त्र की स्थापना के लिए हिंसापूर्ण क्रान्ति को अनिवार्य समझते हैं जबकि सत्याग्रह के रूप में एक ऐसा मानवतावादी अहिंसात्मक साधन हमें उपलब्ध है जिसके द्वारा उपर्युक्त उद्देश्यों की प्राप्ति बहुत ही शान्तिपूर्ण ढंग से प्रवांचित तत्त्वों के हृदयों पर विजय पाकर की जा सकती है। आज के युग में हिंसापूर्ण क्रान्ति के स्थान पर सत्याग्रह द्वारा लाई गई क्रान्ति ही स्थायी बन सकती है। हिंसक क्रान्ति की तुलना में सत्याग्रह की श्रेष्ठता इन तथ्यों से स्पष्ट है—

1. मार्क्सवादी-लेनिनवादी हिंसक क्रान्ति वर्ग-समर्प की धारणा के आधा-पर चलती है जबकि समाज वास्तव में सहयोग पर स्थिर है। सत्याग्रह इसी सहयोग को प्रोत्साहन देता है।

2. क्रान्ति निरकुशता और हत्याकाण्ड पर बल देती है जबकि सत्याग्रह प्रान्तरिक सुधार पर। स्पष्ट है कि अन्तरात्मा को प्रभावित करने वाला साधन सर्वद्वेष्य होता है क्योंकि उसके परिणाम स्थायी होते हैं। अन्ति-जन्य प्रभाव तभी तक स्थिर रह सकते हैं जब तक पाशविक शक्ति और हिंसा का आशंक रहता है।

3. हिंसा मानवता के पतन का मार्ग है। एक बार पाशविक प्रवृत्तियों के उदय हो जाने पर उनसे छुटकारा पाना कठिन है। सत्याग्रह का युद्ध आत्मा की तलवार से लड़ा जाता है जिससे न केवल स्वयं की आत्म शुद्धि होनी है बल्कि विरोधी का हृदय परिवर्तन भी हो जाता है।

4 हिंसा अलोकनान्तिक है, सत्याग्रह पूर्ण लोकतान्त्रिक, तथा हिंसा अनैतिक है सत्याग्रह पूर्ण नैतिक।

5 हिंसा वह अस्त्र है जिसका प्रयोग समय और शक्तिवान हो कर सकते हैं। सत्याग्रह में प्रेम सत्त्व की प्रधानता होती है, अतः उसका प्रयोग आबात-बुद्ध-नारी कर सकते हैं। हिंसा शारीरिक बल पर आधारित है तथा सत्याग्रह आत्मिक बल पर।

6 हिंसा से आज तक किन्हीं समस्याओं का समाधान नहीं हुआ। समस्याओं का हल तो पारस्परिक वार्ता और सहयोग द्वारा होता है। सत्याग्रह विरोधी के मन का मेल धाता है, तथा उसके हृदय में सहयोग और गुणों का संचार करता है। अतः सत्याग्रह द्वारा प्रश्नों का स्थायी निणय हो सकता है।

7 हिंसा से अन्याय और अत्याचार की विजय होती है जबकि सत्याग्रह सत्य और न्याय की विजय होती है।

■ प्राधुनिक शक्तिशाली राज्यों में हिंसक क्रान्तियों का सफल होना अति सदिग्ध है। इसके विपरीत सत्याग्रह की सफलता की सम्भावनाएँ बहुत प्रबल हैं क्योंकि इसके द्वारा राज्य के विरुद्ध अस्त्र-बल प्रयुक्त नहीं होता बल्कि शासनतन्त्र को आत्मबल के आधार पर अनुकूल परिवर्तन के लिए तैयार किया जाता है। क्या पश्चिमी पाकिस्तान और अत्याचार और निर्मम नर-संहार द्वारा बगला देशवासियों को मर्दा के लिए अपने अधीन बनाए रख सका / क्या तलवार के जोर पर वह बगला देशवासियों का हृदय परिवर्तन कर सका ? स्पष्ट है कि ऐसा कभी नहीं हो सकता। यह तो तभी सम्भव है जब प्यार और सहयोग की आधारभूमि स्थापित की जाए। गांधीवाद के अनुसार, बगलादेश के 7 करोड़ से भी अधिक नागरिक पश्चिमी पाकिस्तान के विरुद्ध सत्याग्रह कर बैठें और सुनिश्चित रूप में प्रतिफलकाल्य में ही अपना लक्ष्य प्राप्त कर लिया।

इस सम्पूर्ण विवेचन से स्पष्ट है कि सत्याग्रह के साधन का आविष्कार महात्मा गांधी की एक बहुत बड़ी देन है। सत्याग्रह का विचार पहले पारिवारिक क्षेत्र तक ही सीमित था। हमारे ऋषि-मुनियों ने सत्याग्रह और अहिंसा का प्रयोग वैयक्तिक और पारिवारिक क्षेत्र तक ही किया था। लेकिन गांधीजी ने इस सामूहिक और व्यापक रूप प्रकाश किया तथा सम्पूर्ण सामाजिक और राजनीतिक क्षेत्र में इसका

सफल प्रयोग कर दिखाया। स्वतन्त्रता-सघर्ष के समय सत्य और अहिंसा के आधार पर ही महात्मा गांधी ने देशवासियों में चेतना, आत्म-विश्वास और स्तुति का कुछ ही वर्षों में इतना संचार कर दिया था जो सम्भवतः दूसरे उपायों से कई पीढ़ियों में भी न हो पाता। अहिंसात्मक असहयोग और सविनय अवज्ञा आन्दोलन यद्यपि देश के लिए स्वतन्त्रता प्रविलम्ब अर्जित नहीं कर सके, तथापि इनसे राष्ट्रीय जीवन में इतना प्रबल जागरण आया कि जहाँ सन् 1920-22 में लगभग एक लाख लोग हँसते-हँसते जेलों में चले गए थे वहाँ सन् 1930-33 में यह संख्या बढ़कर लगभग 5 लाख हो गई और विदेशी शासन एक बारगी डगमगा गया। बम्बई के गवर्नर सर जॉर्ज लॉयड ने स्वीकार किया कि सन् 1920-21 का आन्दोलन सत्तार के इतिहास में ऐसा महान् परीक्षण था जिसकी सफलता में केवल एक इंच की ही कसर रह गई थी।

इसमें सन्देह नहीं कि सत्याग्रह बहुत ही उत्कृष्ट साधन है जिसके बल पर हम अपनी सार्वजनिक और राजनीतिक समस्याओं का निदान कर सकते हैं, तथापि इसका अनुचित प्रयोग अस्वीकरणीय है। गलत उद्देश्यों के लिए, राष्ट्रीय हित की कीमत पर स्थानीय हितों की पूर्ति के लिए, बड़े हितों को बलिदान कर छोटे हितों के संरक्षण के लिए कल्पित हृदय से सत्याग्रह करना तो इसे बदनाम करना है। स्वाधीन भारत में समय-समय पर जो सत्याग्रह और अहिंसात्मक आन्दोलन हुए हैं, उनमें से अधिकांश में इसी प्रकार की मनोभावना प्रबल रही है। अतः हमारा कर्तव्य यह होना चाहिए कि हम 'साध्य और साधन' दोनों की उत्कृष्टता में विश्वास रखते हुए बसों तथा सत्याग्रह के साधन का उच्च ध्येय की पूर्ति के लिए सच्चे हृदय से प्रयोग करना सीखें। गांधीजी के इस शस्त्र को उपहास का पात्र न बनाएँ।

राज्य और समाज के बारे में गांधीजी के विचार

गांधीजी के राज्य-सम्बन्धी विचार दार्शनिक भराजकतावादी जैसे थे। उनका मत था कि राज्य एक आवश्यक दुर्गुण है जो मानव-जीवन के नैतिक मूल्यों पर आघात करता है। राज्य के विरुद्ध गांधीजी का पहला तर्क यह था कि राज्य का मूल हिंसा है। राज्य एक ऐसी संस्था है जो मनुष्य नित्यप्रति के जीवन में उस पर बल-प्रयोग द्वारा दबाव डालती है। इसकी जड़ें हिंसा में गड़ी हुई हैं। गांधीजी का कहना था कि राज्य द्वारा पुलिस, न्यायालय और सैनिक शक्ति के माध्यम से व्यक्तियों पर अपनी इच्छा थोपी जाती है। राज्य के विरुद्ध गांधीजी का दूसरा तर्क यह था कि राज्य एक बाध्यकारी शक्ति है जो मानव के व्यक्तित्व के विकास को कुण्ठित करती है। सन् 1934 में उन्होंने एक अवसर पर कहा था— "मैं राज्य की शक्ति में किसी भी प्रकार की वृद्धि को अधिकतम भय की दृष्टि से देखता हूँ।" यद्यपि देखने में ऐसा लगता है कि राज्य कानून द्वारा शोषण का कम कर रहा है, तथापि वास्तविकता यह है कि राज्य मानव व्यक्तित्व का विनाश कर उसकी सबसे बड़ी हानि पहुँचाता है। गांधीजी की मान्यता थी कि राज्य आज्ञा देता है और आज्ञा अपने साथ व्यक्ति के कार्यों का नैतिक मूल्य कायम नहीं रख सकती। राज्य के विरोध में गांधीजी का

तीसरा तर्क यह था कि ग्रहिसा पर आधारित किसी भी आदर्श समाज में राज्यसर्वथा अनावश्यक है। यद्यपि बंक्रुनिन, ज़ेपोटकिन और अन्य अराजकतावादी भी राज्यको अनावश्यक और व्यर्थ समझते थे, किन्तु उनकी युक्तियों के विपरीत गान्धीजी की युक्ति पूर्णतः नैतिकता पर आधारित थी।

उनके अनुसार राज्य का प्रथम कार्य सामाजिक आचरण को अनुशासित करना है। 2 जुलाई, 1931 के 'यंग इण्डिया' में उन्होंने लिखा था—

“येरे लिए राजनीतिक शक्ति कोई ध्येय नहीं है, बल्कि जनता के लिए एक ऐसा साधन है जिसके द्वारा वह जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में अपनी दशा सुधार सके। राजनीतिक शक्ति का अर्थ राष्ट्रीय प्रतिनिधियों द्वारा राष्ट्रीय जीवन को नियमित करने की क्षमता है। यदि राष्ट्रीय जीवन इतना पूर्ण हो जाए कि वह स्वयं नियमित अर्थात् आत्मन्याशासित हो सके तो किसी प्रतिनिधित्व की कोई आवश्यकता नहीं होगी। तब वह एक प्रबुद्ध अराजकता (Enlightened Anarchy) की स्थिति होगी। ऐसी अवस्था में प्रत्येक व्यक्ति स्वयं अपना शासन होगा जो स्वयं पर इस प्रकार शासन करेगा कि वह अपने पड़ोसी के लिए किसी भी रूप में अधिक नहीं बनेगा। अतः आदर्श अवस्था में कोई राजनीतिक सत्ता नहीं होगी क्योंकि उसमें कोई राज्य नहीं होगा।”

गान्धीजी राज्य को एक आवश्यक बुराई समझकर उसको तिरस्कृत करते थे क्योंकि उनकी यह धारणा थी कि मनुष्य मूलतः एक आध्यात्मिक प्राणी है जिसका वास्तविक स्वभाव स्वतन्त्रता है। चीन की भांति उनका भी विश्वास था कि मानव आत्मा की स्वतन्त्रता चाहता है। लेकिन जहाँ चीन का विश्वास था कि स्वतन्त्रता के लिए अधिकार आवश्यक है और अधिकारों के लिए राज्य आवश्यक है, वहाँ गान्धीजी के अनुसार सच्ची स्वतन्त्रता का अर्थ था पूर्ण आत्मन्याशासन और आत्म-समय अथवा आन्तरिक स्वराज्य जो केवल प्रबुद्ध अराजकता की स्थिति में ही सम्भव है।

इस तरह स्पष्ट है कि राज्य के प्रति गान्धीजी का दृष्टिकोण अराजकतावादी था। समाज के विषय में गान्धीजी का दृष्टिकोण बहुत व्यापक था। उन्होंने ग्रहिसात्मक राज्यहीन आदर्श समाज की कल्पना की थी। इस समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपना शासन स्वयं होगा जो अपना शासन इस प्रकार करेगा कि वह अपने पड़ोसी के मार्ग में बाधक सिद्ध न हो। इस ग्रहिसक आदर्श समाज में प्रत्येक गाँव एक प्रजातन्त्र या एक पंचायत होगा जिसे पूर्ण सत्ता प्राप्त होगी तथा प्रत्येक गाँव स्वावलम्बी और स्वायत्तशासी होगा। बाह्य आक्रमण से अपनी रक्षा के लिए उसे ग्रहिसा की शिक्षा द्वारा तैयार किया जाएगा। इस स्वाधीन समाज में पड़ोसियों या ससार के किसी देश से स्वेच्छापूर्वक सहायता लेने या उन पर निम्न रहन का बहिष्कार नहीं होगा। ऐसा समाज उत्तम संस्कृति और सम्पत्ता वाला होगा जिसमें प्रत्येक स्त्री-पुरुष को इसका ज्ञान होगा कि उसे क्या चाहिए और इससे भी अधिक यह ज्ञान होगा कि किसी को ऐसी चीज की इच्छा नहीं करनी चाहिए जो उस दूसरे

के समान धर्म से न मिल सकती हो। आदर्श समाज में ग्राम एक लचीले सघ में संगठित होंगे और सघ का आधार शक्ति न होकर नैतिकता होगी। सघ के पास पुलिस या सेना शक्ति नहीं होगी। यह समाज विकेन्द्रित होगा जिसमें जीवन सरल और सभ्यता ग्रामीण होगी। इस अहिंसात्मक समाज का जो सामाजिक-आर्थिक ढांचा होगा वह आज के ढांचे से बहुत भिन्न होगा। उसमें बड़े-बड़े नगरो, पुलिस, कानूनी न्यायालय, जेल, भारी उद्योग और सवादवाहन के लिए कोई स्थान नहीं होगा। यह अहिंसात्मक समाज सरकार से मुक्त होगा क्योंकि अहिंसा के सिद्धान्त का पूर्णतः पालन करने से प्रत्येक व्यक्ति अपना शासक स्वयं होगा और स्वतः अपने सामाजिक कर्त्तव्य का पालन करेगा।

गांधीजी ने यद्यपि पूर्ण अहिंसात्मक और राज्यहीन समाज की कल्पना की थी, किन्तु वे स्वप्नलोकीय विचारक न होकर एक यथार्थवादी विचारक थे। वे यह जानते थे कि वास्तविक मानव जीवन में पूर्ण अराजकता की अवस्था स्थापित होना सम्भव नहीं है। वे समझते थे कि आधुनिक समय में समाज के सभी सदस्यों से पूर्ण आदर्श नैतिकता की अपेक्षा करना अव्यावहारिक है। अतः उन्होंने, प्लेटो के समान मानव दुर्बलताओं को ध्यान में रखते हुए सर्वोत्तम राज्य का प्रतिपादन किया अर्थात् यह स्वीकार किया कि सम्पूर्ण ससार में एक प्रधान रूप से अहिंसात्मक राज्य तो सम्भव है किन्तु पूर्णतः अहिंसात्मक राज्यहीन समाज नहीं। उन्होंने यह स्वीकार किया कि समाज में मानव के सामाजिक आचरण को विनियमित करने के लिए एक प्रकार की सरकार अथवा राजनीतिक सत्ता अवश्य होनी चाहिए बशर्ते कि वह कम से कम शासन करे। थोरे (Thoreau) की भाँति उनका दृढ़ विश्वास था कि "वही सरकार सर्वोत्तम है जो कम से कम शासन करती है।" गांधीजी मनुष्य के स्वावलम्बी जीवन के समर्थक थे और चाहते थे कि राज्य अपने कार्यों को कम क्षेत्रों तक सीमित कर दे। राज्य के अनुचित और अनावश्यक हस्तक्षेप को वे अप्रजातान्त्रिक मानते थे। उनका कथन था कि एक राष्ट्र जो राजकीय हस्तक्षेप के बिना अपना कार्य सुगमता और प्रभावशाली ढंग से करता है, वह वास्तव में सच्चे रूप में प्रजातन्त्रात्मक है। जहाँ ऐसी व्यवस्था नहीं है, वहाँ शासन-प्रणाली केवल नाम मात्र के लिए ही प्रजातन्त्रीय होती है। गांधीजी राज्य को एक साम्य न मान कर साधन मानते थे, अपने अहिंसात्मक लोकतन्त्र में, जो उनके राज्यहीन समाज के आदर्श के सबसे निकट है, गांधीजी जिस सरकार की सत्ता का समर्थन करते थे, वह विभिन्न सामाजिक समस्याओं का अहिंसात्मक ढंग से निराकरण करने वाली थी। इसमें सशस्त्र पुलिस हो सकती है, किन्तु इसका स्वरूप और आचरण अहिंसात्मक होगा, शस्त्रों का प्रयोग बहुत ही कम किया जाएगा। वास्तव में पुलिस दण्डनायक न होकर सुधारक होगे। इस अहिंसा प्रधान राज्य के जेलखाने भी सुधारगृह होंगे।

गांधीजी का विश्वास था कि प्रजातन्त्र को अहिंसात्मक साधन द्वारा मूर्तिमान किया जा सकता है। परन्तु वे लोकतन्त्र की बहुमत सम्बन्धी समस्या के प्रति जागरूक

ये। उनका विचार था कि लोकतन्त्रात्मक शासन के सुचारु संचालन के लिए बहुसंख्यकों की भांति अल्पसंख्यकों का संयोज भी आवश्यक है, क्योंकि "बहुमत द्वारा एक जीवित श्रद्धा का निर्माण नहीं हो सकता, बहुमत द्वारा निर्मित सरकार का एक दुष्प्रभाव व्यभिचार है।" गांधीजी ने कहा कि बहुमत को अल्पसंख्यकों के विचारों का स्वागत करना चाहिए। यह आवश्यक नहीं है कि बहुमत सदैव सत्य हो। सार्वजनिक हित, जो प्रत्येक लोकतन्त्रात्मक शासन का मौलिक गुण है, एक वर्ग अथवा व्यक्ति द्वारा भी प्रस्तुत किया जा सकता है। यह कहना असत्य है कि बहुमत सदैव शक्तिशाली होता है। एक प्रतिभाशाली व्यक्ति एक हजार मूर्खों से निश्चय ही प्रच्छा है। गांधीजी ने बतलाया कि सच्चे लोकतन्त्र के अन्तर्गत बहुमत में आलोचना सहन करने की क्षमता होनी चाहिए और अल्पसंख्यक वर्ग को भी बहुमत की उचित बातें स्वीकार करनी चाहिए।

प्रतिनिधि प्रणाली, संसदीय व्यवस्था आदि पर विचार

महामा गांधी ने प्रजातन्त्र के चुनाव और प्रतिनिधित्व प्रणाली के बारे में भी विचार व्यक्त किए थे। चुनावों के प्रति उनका कुछ पच्छा विचार नहीं था। उनका कहना था कि चुनाव के सम्बन्ध में लोग प्रसन्नतापूर्वक विश्वास करते हैं कि ऐसा करके वे स्वशासन की स्थापना करते हैं। किन्तु उनका यह विश्वास कभी पूर्ण नहीं हो पाता। इसके विपरीत चुनावों द्वारा एक शोषणकारी वर्ग जन्म लेता है जिसके द्वारा व्यक्ति का नैतिक पतन कर दिया जाता है। उन्होंने 'हिन्द स्वराज्य' में एक बार लिखा था—“सदस्यगण अपने राजनीतिक दल को बिना विचारों ही मत प्रदान करते हैं। तथाकथित अनुशासन उनको ऐसा करने को बाध्य करता है। यदि अल्पवाद के रूप में कोई व्यक्ति अपना स्वतन्त्र मत प्रदान कर दे तो उसको गद्दार समझा जाता है।” इसके अतिरिक्त चुनावों में अत्यधिक व्यय किया जाता है और इससे जो प्रचार होता है वह व्यक्ति को अनेक झूठी बातें कहने को प्रेरित करता है। इसके द्वारा हुरामखोरों और स्वाधियों को पर्याप्त लाभ मिलता है। फिर भी गांधीजी जानते थे कि व्यावहारिक रूप में चुनावों से बचना सम्भव नहीं है। मन वे चाहते थे कि निर्वाचन में जो प्रत्याशी खड़े हों, उनकी पहँनाएँ विशेष रूप से कठोर हों। देश के प्रशासन में भाग लेने वाले प्रत्याशी नि स्वार्थी हों, योग्य हों, ईमानदार हों, पद-नोनुर न हों, अपनी प्रशंसा के भूखे न हों, अपने राजनीतिक विरोधियों के प्रति अहिंसक हों और मतदाताओं को भ्रष्ट करने का प्रयत्न करने वाले न हों। गांधीजी तो यह भी नहीं चाहते थे कि कोई प्रत्याशी मतों के लिए प्रार्थना करे। “प्रत्याशी केवल मतदाताओं की सेवा करके उनके मत प्राप्त करें।” गांधीजी सभी नागरिकों (स्त्री-पुरुष) को मतदान का अधिकार देना चाहते थे और मताधिकार के लिए एक पहँता को अनिवार्य मानते थे कि वह कुछ धर्म करता हो।

उनका कहना था कि सम्पत्ति मताधिकार का आधार नहीं होना चाहिए। कोई व्यक्ति हाथ से धर्म करके जीविकोपार्जन करता है या नहीं, यह मताधिकार से कसौटी होनी चाहिए।

गांधीजी ने सन् 1931 और 1942 में पंचायतो के लिए अप्रत्यक्ष चुनावों का समर्थन किया था। वे सत्ता के विकेंद्रीकरण के पक्ष में थे और इस दृष्टि से उन्हें गांधी के लिए प्रत्यक्ष चुनाव-पद्धति अधिक उपयुक्त व लाभदायक प्रतीत हुई। गांधीजी चाहते थे कि ग्राम पंचायतें ग्रामों का शासन संचालन करें, ग्राम पंचायतों से जिले के प्रशासन अधिकारी चुने जाएँ, जिलों के प्रशासन प्रान्तीय प्रशासन के लिए प्रतिनिधि चुनें और प्रान्तीय प्रशासन देश के राष्ट्रपति का निर्वाचन करें।

उल्लेखनीय है कि गांधीजी का मूलतः संसदीय पद्धति के सम्बन्ध में कोई प्रवृत्ति मत नहीं था। उन्होंने हिन्द स्वराज्य में ब्रिटिश संसद को तुलना एक पतित औरत एवं बेरया से की थी जिसके द्वारा कोई भी प्रवृत्ति कार्य अपनी इच्छा से नहीं किया जाता। यह हमेशा याचिकाओं और प्रत्यक्ष दबाव के माध्यम से कार्य करती है। इसे बेरया इस दृष्टि से कहा गया क्योंकि इसका कोई वास्तविक स्वामी नहीं होता। यह बदलते हुए प्रधान मन्त्रियों के नियन्त्रण में रहती है जो कल्याण की अपेक्षा सदैव सत्ता का रक्षाल रखते हैं। व्यवस्थापन में भी गांधीजी का अधिक विश्वास नहीं था। उनका कहना था कि यदि हम यह मानते हैं कि केवल कानून पारित करने से बुधदयो को दूर किया जा सकता है तो यह एक प्रकार से अपने आपको धोखा देना है। मूल बात यह है कि हृदय-परिवर्तन हो। हृदय-परिवर्तन बिना व्यवस्थापन प्रभावहीन रहेगा। गांधीजी के कथनानुसार, "एक लोकप्रिय राज्य लोकमत जाने बिना कभी कार्य नहीं कर सकता। यदि वह उसके विरुद्ध हो जाता तो स्वयं ही नष्ट हो जाएगा।" महात्मा गांधी ने संसदीय कार्यों की गणना राष्ट्रीय क्रियाओं के सबसे कम महत्वपूर्ण भाग के रूप में की थी। उनके अनुसार सर्वाधिक महत्वपूर्ण एवं उल्लेखनीय कार्य तो उसके बाहर ही किए जाते हैं। इसी दृष्टि से उन्होंने अधिकार-पत्र की उपयोगिता पर भी अधिक जोर नहीं दिया। यदि इन अधिकारों को प्रवृत्ति तरह से प्रकाशित नहीं किया जाता तो इसका बहुत कम महत्व होगा। उन्होंने कहा कि अब तक व्यक्ति में मानवता और निर्भीकता नहीं आती, तब तक हमारे कोई भी अधिकार हमारी स्वतन्त्रता की रक्षा नहीं कर सकते।

गांधीजी का मत था कि कानून हमेशा शासन-रक्षा के लिए होने चाहिए। यदि वे उन्नति और विकास को प्रवृत्ति करते हैं तो बेकार हैं और उनको एक तरफ रख देना चाहिए। कोई भी मानव कानून स्थायी रूप से व्यक्ति के लिए बाध्यकारी नहीं हो सकते।

राष्ट्रवाद एवं अन्तर्राष्ट्रीयवाद

महात्मा गांधी भारत के व्यापक क्षेत्र में राजनीति को लेकर प्रविष्ट हुए। प्रथम भारतीय जनता ने अधिकृत उन्हे राजनीतिक नेता और देशभक्त राष्ट्रवादी के रूप में ही पहचाना। पर राष्ट्रवाद की सोमा में प्राजक्त व्यावहारिक रूप से जिन बातों का समावेश होता है गांधीजी का राष्ट्रवाद, उनका देश-प्रेम और उनकी राजनीति स्पष्टतः उन बातों से भिन्न थी। जो राष्ट्रवाद प्राज दुनिया के लिए घातक सिद्ध हो रहा है, जिसने मानव हृदय के सत्य और सुन्दर स्वरूप का गला घोट

दिया है और जो ससार की शान्ति के लिए एक महान् खतरा बन गया है, गान्धीजी उस राष्ट्रवाद के समर्थक नहीं थे। यदि यहूदों से देखा जाए तो दो बातें विद्युत् प्रकाश की तरह स्पष्ट चमकती हुई दिखाई देती हैं—एक तो यह है कि उनका राष्ट्रवाद जीवन की साधना का एक अंग था, वह ध्येय न होकर साधन था, और दूसरी बात यह कि उनका राष्ट्रवाद राजनीति की अपेक्षा नैतिक अधिक था। गान्धीजी के राष्ट्रवाद की नींव भौतिक भाकाईधर्मों पर आधारित न होकर, जीवन की स्पष्टता और प्राध्यात्मिक सिद्धान्तों पर आधारित थी।

महात्मा गान्धी ने राष्ट्रवाद को हमारे सामने अत्यन्त शुद्ध रूप में प्रस्तुत किया। उन्होंने कहा कि जहाँ भारत एक राष्ट्र है, वहाँ वह विश्व का एक महत्त्वपूर्ण अंग भी है। सारांश में गान्धीजी का राष्ट्रवाद उनके विश्व-प्रेम का ही एक रूप था। उनका कथन था कि “मेरा सत्य विश्व-मैत्री है। हम विश्व-भ्रातृत्व के लिए जीना और मरना चाहते हैं।” गान्धीजी ने जीवन भर भारत-राष्ट्र की स्वतन्त्रता के लिए अथक परिश्रम किया। उन्होंने राष्ट्र भाषा, राष्ट्रीय शिक्षा और राष्ट्रीय एकता पर बल दिया और यह सब कुछ इसलिए किया क्योंकि उनके शब्दों में—“मैं अपने देश की स्वतन्त्रता इसलिए चाहता हूँ कि अन्य राष्ट्र मेरे राष्ट्र से कुछ सीख सकें। मेरी राष्ट्रीयता उच्च अन्तर्राष्ट्रीयता है।” उन्होंने एक बार कहा था—“मानवता जीवित रहने के लिए यदि आवश्यकता हो तो सब देशों की बलि दी जा सकती है।” स्पष्ट है कि गान्धीजी की दृष्टि में विजुद्ध राष्ट्रीयता अन्तर्राष्ट्रीयता की विरोधी नहीं है, बल्कि उसके विकास में सहायक है, क्योंकि “एक व्यक्ति के राष्ट्रीयतावादी हुए बिना अन्तर्राष्ट्रीयतावादी होना असम्भव है।” राष्ट्रवाद कोई बुराई नहीं है, बुराई तो सकीर्णता, स्वार्थ और एकाकीपन की आवनाएँ हैं जिनसे आज के राष्ट्र प्रसिद्ध दिखाई देते हैं।

गान्धीजी के राष्ट्रवाद में अहंकार, अन्य जातियों के पद-दलित करने अथवा अपने राष्ट्र के स्वार्थ के लिए अन्य दुर्बल देशों का मनमानी उपयोग करने का भाव नहीं है। उनके राष्ट्रवाद में जाति और धर्म का भेदभाव नहीं है। वह तो विश्व-प्रेम का, विश्ववाद का तथा मानव-जाति की सेवा का एक साधन है।

गान्धीजी और विकेन्द्रीकरण (Gandhiji & Decentralisation)

विकेन्द्रीकरण पर गान्धीजी के विचार बहुत महत्त्वपूर्ण हैं। राजनीतिक एवं आर्थिक दोनों ही क्षेत्रों में विकेन्द्रीकरण उनके अहिंसा प्रधान राज्य का एक प्रमुख लक्षण था। गान्धीजी के अनुसार विकेन्द्रीकरण की आवश्यकता इसलिए है कि केन्द्रीकृत व्यवस्था शक्ति एवं हिंसा पर आधारित होती है। एक व्यवस्था के रूप में केन्द्रीकरण का परिणाम होता है ऊपर के कुछ व्यक्तियों के हाथों में सत्ता का एकत्रित होना जो सामाजिक समानता तथा व्यक्तित्व के सिद्धान्तों के विपरीत है। गान्धीवादी सामाजिक दर्शन में विकेन्द्रीकरण के सिद्धान्त की व्याख्या अग्रिम अवतरण में बड़ी सुन्दर रीति से की गई है—

‘विकेन्द्रीकरण के सिद्धान्त का समर्थन गांधीवाद में इस अनुभूति के आधार पर किया जाता है कि केन्द्रीकृत उत्पादन की वर्तमान व्यवस्था तथा राजनीतिक सत्ता का एकत्रीकरण ये दोनों ही बातें व्यक्ति के विवास के लिए आवश्यक वातावरण के प्रतिकूल होती हैं। गांधीजी का विश्वास था कि मानव सुख का लक्ष्य, जो व्यक्ति के मानसिक, नैतिक और आध्यात्मिक विकास की पूर्ण सुविधा पर निर्भर है, उत्पादन और सत्ता की विकेन्द्रीकृत व्यवस्था में ही प्राप्त हो सकता। राजनीतिक तथा आर्थिक सत्ता के विकेन्द्रीकरण से व्यक्ति की स्वतन्त्रता तथा स्वतः कार्य करने की सामर्थ्य पर आश्रित जनतन्त्र कारगर होता है और इसके द्वारा व्यक्ति अपने देश के शासन में भाग ले सकता है। इससे मानव जीवन के लिए आवश्यक वस्तुओं के उत्पादन और वितरण की व्यवस्था अपने आप ही हो जाती है। उत्पादन और उपभोग दोनों एक ही स्थान पर होंगे। ऐसा नहीं होगा कि उत्पादन किसी एक ही विनिष्ट स्थान पर केन्द्रित हो जिससे उपज तथा सम्पत्ति के वितरण के लिए नियमों के निर्माण की आवश्यकता पड़े। विकेन्द्रीकरण से मशीनों का नियमन भी हो सकेगा। - स्वार्थ सिद्धि के लिए मशीनों के वर्तमान अनियन्त्रित प्रयोग से असुख लोगों का जीवन नीरस तथा भार रूप हो गया है।”

राजनीतिक विकेन्द्रीकरण का अर्थ यह है कि ग्रामों को अपने-आपने कार्यों की व्यवस्था करने में अधिक से अधिक स्वतन्त्रता और अपनी ओर से कार्य करने की सुविधा प्राप्त होनी चाहिए। उनके ऊपर राष्ट्रीय अथवा संघीय सरकार का नियन्त्रण न्यूनतम होना चाहिए। यदि नियन्त्रण स्वरूप में वमनकारी न होकर केवल नैतिक हो तो वह आदर्श व्यवस्था होगी। राष्ट्रीय निकायों के लिए चुनावों को अप्रत्यक्ष बना देने से विकेन्द्रीकरण में बहुत सहायता मिलेगी। प्रत्यक्ष निर्वाचन के आधार पर निर्मित राष्ट्रीय सदन अपने हाथों में अत्यधिक सत्ता हस्तगत कर व्यक्ति के विकास के लिए अथावह सिद्ध होगी। अपने ‘हिन्द स्वराज्य’ में गांधीजी ने ब्रिटिश सदन की कटु आलोचना की थी।

राजनीतिक क्षेत्र में विकेन्द्रीकरण का जो विचार महात्मा गांधी ने प्रस्तुत किया, उसकी आवश्यकता को आश्चर्य से आश्चर्य सहित आज अनुभव कर रहा है। आज जिस प्रकार बहुलवाद (Pluralism) राजसत्ता की निरकुशता के विरुद्ध आवाज उठा कर उसे अनेक मधों में विभाजित करना चाहता है, वह गांधीवादी दर्शन की इस मान्यता के अनुरूप है कि राजा सर्वोत्तम नहीं होना चाहिए और राजसत्ता सीमित, मर्यादित तथा नियन्त्रित होनी चाहिए। श्री जोड का मत है कि यदि सामाजिक कार्यवाही में मानव विश्वास को पुनर्जीवित करना है तो “शासन के टुकड़े करके उसके कार्यों को बाँट देना चाहिए।” शासन की मशीन का आकार छोटा कर देना चाहिए और इसे प्रस्थायी रूप देकर ऐसा बना देना चाहिए कि इसका प्रबन्ध सगलतापूर्वक किया जा सके ताकि अपने राजनीतिक परिश्रम का प्रतिफल सम्मुख देखकर वे यह अनुभव कर सकें कि जहाँ स्वशासन एक तथ्य है वही समाज इनकी इच्छाओं के सम्मुख खड़ा जाता है क्योंकि वे स्वयं ही समाज हैं।”

प्राथमिक विकेन्द्रीकरण का ध्येय विशाल पैमाने पर कार्य करने वाले उद्योगों और कारखानों को बन्द कर उनके स्थान पर कुटीर उद्योगों को स्थापित करना है। गांधीजी स्वदेश व कुटीर व्यवस्था (Cottage Industries) के समर्थक थे और यूरोप के औद्योगिक इतिहास का अध्ययन कर इस निष्कर्ष पर पहुँचे थे कि भारत जैसे देश में जहाँ जनसंख्या बहुत अधिक है बड़े बड़े कल कारखानों की स्थापना बेरोजगारी व बेकारी को बढ़ाने के अतिरिक्त और कुछ नहीं करेगी। बड़े उद्योगों द्वारा उत्पादन दरिद्र कारीगरों का विनाश कर देगा और मजदूर तथा मालिकों के झगड़ों से समाज में भोपण अशान्ति व्याप्त हो जाएगी। देश की कृषि प्रबल हो जाएगी और कच्चे माल के बिना अन्त में वे बड़े उद्योग भी विनष्ट हो जाएँगे। गांधीजी का यह दृढ़ विश्वास था कि अपने चारों ओर के ससार में राज हिंसा का जैसा नर्तन दिखाई देता है उसका एक बहुत बड़ा अंश कन्द्रीकृत औद्योगिक व्यवस्था का ही परिणाम है। भौतिक पश्चात्य सभ्यता की अधिकांश बुराइयाँ इसी की देन हैं। साम्राज्यवाद, अन्तर्राष्ट्रीय प्रतिद्वन्द्विता, सघर्ष आदि एक बड़ी सीमा तक इसी की उत्पत्ति हैं। अतः अहिंसा प्रधान राज्य में अत्यधिक केन्द्रीकृत औद्योगिक व्यवस्था के स्थान पर कुटीर-उद्योग व्यवस्था ही उपयुक्त होगी जिसमें उत्पादन के यन्त्रों और उत्पादित वस्तु का स्वामी स्वयं श्रमिक होगा। गांधीजी का यह स्पष्ट मत था कि यदि प्राथमिक क्षेत्र में सत्य और अहिंसा के सिद्धान्तों का प्रस्थापित करना तथा मनुष्य द्वारा मनुष्य के शोषण को समाप्त करना है तो इसका सर्वोत्तम साधन कुटीर उद्योग ही है। कुटीर-उद्योग व्यवस्था में राष्ट्रीय सम्पत्ति के वितरण में अधिक विषमता नहीं आ सकती।

शारीरिक श्रम की महान् उपयोगिता में प्रास्था रखने वाले गांधीजी के लिए यह स्वाभाविक था कि उन्होंने प्राचुरिक औद्योगिकता मशीनों द्वारा बड़ पैमाने पर केन्द्रीभूत उत्पादन आदि को मनुष्य जाति के लिए एक अभिशाप समझा किन्तु यह नहीं समझा जाना चाहिए कि गांधीजी मशीनों और मशीनों द्वारा संचालित बड़ बड़ उद्योगों के सर्वथा विरुद्ध थे। गांधीवाद चला भक्ति या लघोटी लगान की सोलह दन वाली प्राथमिक व्यवस्था (Loin Cloth Economy) नहीं है। गांधीवाद औद्योगिकरण का विरोधी होते हुए भी उस सीमा तक मशीनों के प्रयोग की अनुमति देता है जहाँ तक वह सम्पूर्ण समाज के हित में बाधक नहीं है। गांधीजी ऐसी मशीनों का प्रयोग नहीं चाहते थे जो या तो विनाशकारी हो या शोषण को प्रोत्साहन देने वाली हो। उदाहरणार्थ, तोप, बन्दूक, मशीनगन व वम आदि विनाशकारी हैं अतः इनका निर्माण सवधा त्याज्य है। इसी प्रकार बड़े-बड़े कारखानों में प्रयुक्त होने वाली व मशीनें जो श्रमिकों का शोषण करने में पूँजीपतियों की सहायता करती हैं त्याज्य हैं। पर रेल, जहाज, सिलाई मशीन, हल, चरखा, फावड़ा आदि मशीनों का प्रयोग विहित है क्योंकि वे मनुष्य के लिए आवश्यकता की वस्तुओं के उत्पादन में सहायक हानी हैं। व ग्रह-उद्योगों में काम आने वाली मशीनों के प्रयोग और उनके सुधार के समर्थक थे, यद्यपि वह कहते थे कि "यान्त्रिक शक्ति से चलने वाली मशीनों का व्यवहार कर

लाखों लोगों को बेकार कर देना मेरी दृष्टि में अपराध है।" वास्तव में 'समय और दूरी को नष्ट करने, पारंपरिक इच्छाओं की वृद्धि करने तथा उनको पूर्ण करने के लिए जमीन प्रासमान एक कर देने की 'उन्मादपूर्ण इच्छा' से उन्हें हादिक घुणा थी। उनके ग्रहणा प्रधान राज्य में जीवन बहुत सादा होगा और जनता की आवश्यकताएँ भी कम होंगी जिनकी पूर्ति सरलता से हो सकेंगी। ऐसे वातावरण में उत्पन्न होने वाली सम्पत्ता ग्रामीण सम्पत्ता होगी। इसका एक बहुत बड़ा लाभ यह होगा कि इससे अन्तर्राष्ट्रीय संधियों और तनाव का अन्त हो जाएगा। जब समाज छोटी-छोटी इकाइयों में विभक्त होगा, दैनिक आवश्यकता की सारी चीजें स्थानीय कुटीर-व्यवस्थाओं से प्राप्त हो जाएँगी, छोटे धन्य गाँवों में इतनी उन्नत दशा में होंगे कि प्रत्येक कारीगर व देश के सशक्त नवयुवक को काम मिल सकेगा तो निश्चित रूप से औद्योगिक पूँजीवाद की प्रतियोगिता समाप्त होकर अन्तर्राष्ट्रीय शान्ति की स्थापना हो सकेगी। ग्रहणा और विकेन्द्रीकरण के आधार पर स्थित समाज से दूसरे समाजों की स्वतन्त्रता तथा सुरक्षा को कोई भय नहीं होगा और न उस समाज को ही उनसे कोई भय रहेगा। किन्तु यहाँ यह शका होती है कि क्या प्राथमिक क्षेत्र में विकेन्द्रीकरण के सिद्धान्त को इस प्रकार कार्यान्वित किया जा सकता है कि बड़े-बड़े कारखानों को पूर्णतया बन्द कर दिया जाए? यहाँ गाँधीजी का आदर्शवाद पुनः यथार्थ से सम्बन्ध करता है। एक व्यावहारिक व्यक्ति होने के नाते गाँधीजी ने मनुष्य की दुर्बलताओं को ध्यान में रखते हुए यह अनुभव किया कि 'चूँकि राज्यहीन समाज 'एक सुदूर वैदिक घटना' है, अतः शीघ्रता से तुरन्त ही भारी यातायात एवं यांत्रिक उद्योगों को बन्द कर देना सम्भव नहीं है। ग्रहणात्मक राज्य में आप और बिजली के प्रयोग तथा भूतन्त्र केन्द्रीकृत उद्योगों को रहने देने में उन्हें कोई आपत्ति नहीं थी, बशर्त कि नागरिक उद्योगवाद के दोषों से बचे रहे। सिद्धान्त यह है कि बड़े पैमाने के उद्योगों को कुटीर उद्योगों का प्रतिद्वन्द्वी न होकर उनका सहायक होना चाहिए। वस्तुतः गाँधीवादी परम्परा केन्द्रित एवं औद्योगिक व्यवस्था के दुर्गुणों के विरुद्ध चेतावनी देकर एक ऐसी विकेन्द्रीकृत व्यवस्था चाहती है जिससे कुटीर व ग्रामीण उद्योगों का विकास हो और पूँजीपति नैतिकता का पालन करते हुए स्वयं को पूँजी का दुस्ती मात्र समझें, स्वामी नहीं।

प्रायः यह कहा जाता है कि "गाँधीजी का राजनीतिक विकेन्द्रीकरण का विचार अवश्य ही उचित है, लेकिन कुटीर-उद्योग के पुनरुत्थान करने का उनका प्रयास एक प्रतिगामी कदम है, पड़ी की सुइयों को पीछे की ओर घुमाना है।" गाँधीजी के प्राथमिक विकेन्द्रीकरण की इस आलाचना को पूर्णतः सही नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यह एक तथ्य है कि जितने दोषों से समाज हम ग्रस्त हैं उनमें से अधिकांश प्राधुनिक उद्योगवाद और उससे उत्पन्न निर्दय शोषण का परिणाम हैं। साम्यवाद उद्योगवाद को कायम रख कर उत्पादन के साधनों पर स्वामित्व के सामाजीकरण द्वारा उसके दोषों को दूर करने का प्रयास करता है। किन्तु साम्यवाद का प्रयोग उद्योगवाद के दोषों से मानव जाति को मुक्त नहीं कर सकता। ये दोष तभी मिट सकते हैं जब इनके स्रोत को ही नष्ट कर दिया जाए। इसमें सन्देह की कोई गुंजाइश

नहीं है यदि मनुष्य इन ससार को एक अधिक श्रेष्ठ निवास-स्थल बनाना चाहता है तो राजनीति ही नहीं बल्कि अर्थनीति भी सत्य और अहिंसा पर आधारित होनी चाहिए। मानवता को बढ़ते हुए कष्टों से बचाने के लिए औद्योगीकरण की नीति का परित्याग करना एक सफल उपचार सिद्ध हो सकता है। विशाल संमान का उद्योगवाद यदि धाज के समान ही पूर्णतः गतिशील रहा तो मानव जाति को प्रथम दो महायुद्धों से भी भयानक और विनाशकारी तृतीय महायुद्ध की विभीषिकाओं का सामना करने के लिए तैयार रहना चाहिए।

गांधीजी का स्वतन्त्रता-दर्शन

(*Gandhiji's Philosophy of Freedom*)

गांधीजी ने नैतिक और आध्यात्मिक स्वतन्त्रता के प्रति अग्रगण्य लगन के साथ हम राजनीतिक स्वतन्त्रता की उत्कट सालसा के दर्शन करते हैं। गांधीजी के लिए स्वराज सत्य का अंग है जिसमें स्वतन्त्रता की भावना सन्निहित है। राजनीतिक स्वतन्त्रता अथवा स्वराज केवल कष्टों और संघर्षों द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है, ऐसा गांधीजी का विश्वास था। गांधीजी ने एक लेख द्वारा व्यक्त किया था कि भारत में ब्रिटिश शासन के विरुद्ध असन्तोष का प्रसार करना भारतीयों का धर्म था। महान् मनोवैज्ञानिक दूरदर्शिता के साथ गांधीजी ने साम्राज्यवादी देशों को यह पूर्व चेतावनी दे दी थी कि दूसरों पर साम्राज्य स्थापित करने की लालसा महान् शक्तियों का नैतिक पतन कर देगी। गांधीजी ने लोकमान्य तिलक के इस विख्यात मन्त्र की सरयता को हृदय से स्वीकार किया कि स्वराज प्राप्त भारतीयों का जन्मसिद्ध अधिकार है। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा था—“जो कोई भी जनमत का निरादर करता है, वह मेरे लिए विदधो शासक है।” गांधीजी का विश्वास था कि वे भारतीय स्वाधीनता के अधिकारी थे क्योंकि वे इसके लिए अक्षयनीय कष्ट भेंट चुके थे। गांधीजी राजनीतिक स्वतन्त्रता के साथ आर्थिक स्वतन्त्रता भी चाहते थे। गांधीजी का स्वराज लाखों-करोड़ों पददलितों के लिए था। उनका कहना था कि अधिकों को उनके सम्पूर्ण उचित श्रम का उचित पारिश्रमिक मिलना चाहिए, लेकिन जब तक इस प्राप्ति की प्राप्ति न हो तब तक प्रत्येक अधिक को इतना अवश्य मिलना चाहिए कि वह अपना और अपने परिवार का भरण-पोषण मुश्किल रूप से कर सके। शासन का यह निश्चित कर्तव्य है कि वह इस बात का पूर्ण प्रबन्ध करे। वह सरकार जो इतना भी नहीं कर सकती, सरकार नहीं है। वह तो अराजकता की सत्ता मानी जाएगी। इस प्रकार के राज्य का शान्तिपूर्ण विरोध किया जाना चाहिए। गांधीजी ने अपना सम्पूर्ण जीवन राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के लिए अर्पित कर दिया था। उन्होंने इसे अपना जीवन का उद्देश्य बना लिया था कि वे भारत को साम्राज्यवादी शिकंजे से मुक्त कर रहे हैं। गांधीजी ने व्यक्तिगत और नागरिक दोनों ही प्रकार की स्वतन्त्रता का पक्ष-पोषण किया। उनके मत में यह स्वराज की आधारभूत नीति थी।

गांधीजी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और सामाजिक अनुशासन (*Individual Liberty and Social Discipline*) के सामंजस्य की समस्या का समाधान

चाहते थे। वे एक महान् व्यक्तिवादी थे जिनकी मान्यता थी कि राज्य जन-कल्याण का एक साधन मात्र है जिसका उद्देश्य सभी व्यक्तियों का अधिकतम हित प्राप्त करना है। वे राज्य अथवा राज्यों के कार्यों में कोई रहस्यात्मक पवित्रता (Mysterious Sanctity) नहीं ढूँढते थे, बल्कि उनका विश्वास था कि राज्य मानवीय दुर्बलताओं की उपज है और यदि वह अपनी सत्ता का दुरुपयोग करता तो इसका विरोध किया जाना चाहिए। वस्तुतः गांधी-चिन्तन में व्यक्ति सर्वोपरि है, वह सत्ता तथा मूल्य का केन्द्र है जिससे राज्य जीवन और शक्ति प्राप्त करता है। चूँकि व्यक्ति साध्य है और राज्य उसकी आत्मानुभूति; वह साध्य के लिए एक साधन है, अतः राज्य में सदैव सेवा-भावना रहनी चाहिए और उसे स्वयं को व्यक्ति का स्वामी कभी नहीं समझना चाहिए। व्यक्तिवादी चिन्तन को प्रधानता देते हुए भी गांधीजी इस बात से अनभिज्ञ नहीं थे कि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है और अपने प्रापको समाज की प्रगति के अनुकूल ढालने के कारण ही उसने वर्तमान विकसित अवस्था को प्राप्त किया है। उनके स्वयं के शब्दों में—“मैं व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की कीमत समझता हूँ, परन्तु आपको यह नहीं भूलना चाहिए कि मनुष्य मुख्यतः एक सामाजिक प्राणी है। वह अपने व्यक्तिवाद को सामाजिक प्रगति की आवश्यकता के अनुकूल बनाकर ही मौजूदा उच्च स्तर पर पहुँचा है। अनियन्त्रित व्यक्तिवाद जगली जानवरी का काम होता है। हमें व्यक्तिगत स्वातन्त्र्य और सामाजिक सयम के बीच के मार्ग पर चलना सीखना होगा। सारे समाज की भलाई के लिए सामाजिक सयम को खुशी से स्वीकार कर व्यक्ति और समाज दोनों को समृद्ध करना होगा।”

गांधीजी की धारणा थी कि व्यक्ति-स्वातन्त्र्य और सामाजिक कर्त्तव्य के मध्य सधर्ष का मूल कारण यह है कि राज्य अपने स्वरूप में हिंसात्मक है। राज्य इस बात का परिणाम है कि कुछ व्यक्ति दूसरों का शोषण करने को कटिबद्ध रहते हैं। हिंसात्मक समाज में इस प्रकार की स्थिति नहीं होगी। हिंसात्मक लोकतन्त्र में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता सामाजिक कर्त्तव्य-पालन का ही दूसरा नाम होगा। मनुष्य में हिंसा, सत्य और प्रेम के प्रति घास्था में जितनी अधिक वृद्धि होगी और सेवा व सहयोग की भावना का जितना अधिक विकास होगा, उसी अनुपात में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और सामाजिक कर्त्तव्य के मध्य सामञ्जस्य स्थापित होता जाएगा तथा सधर्ष की स्थिति समाप्त होती जाएगी।

गांधीजी का विचार था कि व्यक्ति-स्वातन्त्र्य और सामाजिक सयम के बीच सधर्ष का एक अन्य कारण यह है कि व्यक्ति के अधिकारों पर आवश्यकता से अधिक बल दिया जाता है। गांधीजी अधिकारों की अपेक्षा कर्त्तव्य पर अधिक बल देते थे। उनकी मान्यता थी कि यदि सब लोग केवल अधिकारों की बात करेंगे और कर्त्तव्य पर बल नहीं देंगे तो चारों तरफ अव्यवस्था फैल जाएगी। लेकिन यदि अधिकारों के अग्रह के बजाय प्रत्येक व्यक्ति अपना कर्त्तव्य पालन करे तो मानव-जाति में तुरन्त सुव्यवस्था स्थापित हो जाएगी। गांधीजी कर्त्तव्यों के पालन को व्यक्ति के जीवन-मरण की समस्या मानते थे। उनका कहना था—“इसमें उसके सभी व्यापारों

अधिकारों का समावेश हो जाता है। अधिकार का प्रश्न ही नहीं उठता जब तक कि उसके साथ कर्त्तव्य जुड़ा हुआ न हो। इसी प्रकार अधिकार के बिना कर्त्तव्य की स्थिति है। अधिकार उसी व्यक्ति को प्राप्त हो सकते हैं जो अपने राज्य की सेवा करता है।"

स्पष्ट है कि व्यक्ति स्वातन्त्र्य और समाज के प्रति कर्त्तव्य में तर्पण का कारण असीमित व्यक्तिवाद है। हमें अपने अधिकारों और कर्त्तव्यों के सामाजिक स्वरूप को पहचानना है और सामान्य जनता को यह ध्यान रखना है कि सरकार का अस्तित्व उसके निरन्तर सहयोग में ही है। गांधीजी का कहना था कि यदि यह विचार घनात्मक (Positive) और नकारात्मक (Negative) दोनों रूपों से जनता का मार्गदर्शन करता है और लोग सभी कल्याणकारी कार्यों में तथा श्रेष्ठ कानूनों की रक्षा करने में यथा-सम्भव सहयोग देते हैं, तो यह निश्चित है कि भयों के प्रसरण - भय घटते जाएंगे।

गांधीजी धार्मिक, राजनीतिक, आध्यात्मिक, आर्थिक और सांस्कृतिक स्वतन्त्रता के समर्थक थे और इस सम्बन्ध में स्वाधीनता को वे एक मूल अधिकार मानते थे। यद्यपि गांधीजी ने मानव-अधिकारों की सूची नहीं गिनाई, किन्तु वे अधिकारों के स्वरूप और सीमाओं की परिस्थिति के अनुसार परिवर्तन के लिए तैयार रहते थे।

गांधीजी के सामाजिक और आर्थिक विचार (Social & Economic Ideas of Gandhi)

गांधीजी के जिन विचारों की समीक्षा की गई है वे सामाजिक पक्ष और कुछ आर्थिक पक्ष से सम्बन्धित हैं। यहाँ हम गांधीजी के कुछ अन्य प्रमुख आर्थिक एवं सामाजिक विचारों की विवेचना करेंगे।

सरक्षकता-सिद्धान्त (Principle of Trusteeship)

समाज में जो आर्थिक विषमताएँ विद्यमान हैं, उनका निराकरण गांधीजी उस साम्यवादी ढंग से नहीं करना चाहते थे जिसके अन्तर्गत धनिकों के धन को उनसे बलपूर्वक छीनकर उस सार्वजनिक हित के लिए प्रयोग करने की बात कही जाती है। गांधीजी व्यक्तिगत सम्पत्ति का अन्त चाहत थे लेकिन व्यक्ति को अपनी सम्पत्ति स वचित करने के लिए मार्क्सवादी श्रमिक (Proletarian) श्रान्ति के पक्षपाती नहीं थे। सत्य और अहिंसा द्वारा हृदय-परिवर्तन उनका प्रमुख अस्त्र था जिससे पूँजीपति नि शन्त किए जा सकते हैं। गांधीजी की मान्यता थी कि आर्थिक विषमता की समस्या का हल सरक्षकता सिद्धान्त (Principle of Trusteeship) के अनुसरण में हो सकता है। बलपूर्वक धनिकों का धन छीनकर उसे सार्वजनिक हित में लगाना दा दृष्टियों से विशेष हानिकारक है और इसलिए त्याज्य है—प्रथम, ऐसा करना हिंसापूर्ण है, द्वितीय, धनिकों को पूर्णतः नष्ट कर देन से समाज उनकी सब ओर म वचित हो जाता है। गांधीजी का विश्वास था कि, 'ऐसा व्यक्ति तो शत्रु जो धन एकत्रित करना जानता है, समाज अपनी ही धनि कर लेगा।' इसलिए गांधीजी

चाहते थे कि धनी सम्पत्ति अपने पास रखें और अपनी व्यक्तिगत आवश्यकताओं के लिए जितना वह उचित समझे खर्च करें, परन्तु शेष सम्पत्ति को समाज की धरोहर (Trust) समझे जिसका उपयोग समाज के लिए ही होना है। समान वितरण का सिद्धान्त यह है कि अमीरों को अपने पड़ोसियों से एक रुपया भी अधिक नहीं रखना चाहिए। इस प्रादर्श को प्रत्यास अर्थात् ट्रस्टीशिप के सिद्धान्त पर चलकर प्राप्त किया जा सकता है। गांधीजी के शब्दों में, “धनवान् आदमी के पास उसका धन रखने दिया जाएगा, परन्तु वह उसका उतना ही भाग काम में लगा जितना उसे अपनी जरूरत के लिए उचित रूप में चाहिए। बाकी को वह समाज के उपयोग के लिए धरोहर के रूप में समझेगा। इस तर्क में यह मान लिया गया है कि सरलक विश्वसनीय होंगे।” समाज की वर्तमान अवस्था में ही नहीं बल्कि सभी अवस्थाओं में अपरिग्रह के प्रादर्श के अनुकूल जीवन व्यतीत करने का व्यावहारिक ढंग यही है कि हमने से प्रत्येक व्यक्ति अपनी सम्पत्ति को अपने लिए न रखकर समाज की धरोहर से ट्रस्टी की तरह सम्भालें। इस सिद्धान्त के अनुसार निजी तथा ग्रन्थ सम्पत्ति में कोई भेद नहीं है। सभी सम्पत्ति, चाहे उसका स्वामी कोई हो, निक्षेप (Trust) समझी जानी चाहिए। यह कहने की आवश्यकता नहीं है कि इस सिद्धान्त को सफलतापूर्वक कार्यान्वित करने के लिए व्यक्ति के उच्चकोटि के नैतिक विकास की आवश्यकता है। यदि राष्ट्र और व्यक्ति इसके अनुसार आचरण करें तो व्यक्ति का व्यक्ति द्वारा शोषण बन्द हो जाएगा और अन्तर्राष्ट्रीय युद्धों के कारण कम हो जाएंगे।

प्रश्न उठता है कि यदि भरसक प्रयत्न करने पर भी धनी लोग सच्चे अर्थ में समाज के तथा निर्धनों के सरलक न हों और गरीबों का अधिकधिक शोषण कर उनको भूखी मारते रहे तो क्या किया जाए? इस समस्या का हल ढूँढ़ने के प्रयत्न में गांधीजी ग्रहिसक सहयोग और सविनय अवज्ञा का ‘सही और प्रचूक’ उपाय सुझाते हैं। धनवान् समाज के गरीबों के सहयोग के बिना धन सग्रह नहीं कर सकते। यदि यह ज्ञान गरीबों को हो जाए तो वे ग्रहिसा द्वारा उक्त मापक असमानताओं से मुक्त होना सीख लेंगे, जिन्होंने उन्हें सुखमयी के ऊपर पर पहुँचा दिया है।¹ गांधीजी ने कहा कि हिंसात्मक साधनों का प्रयोग स्वयं मजदूरों के प्रति विनाशकारी होगा। यदि मजदूरों की अपनी भावनाओं को सत्य और निरन्त्रित करना नहीं सिखाया जाएगा और उनके संगठन का आधार केवल एक सामान्य शत्रु के प्रति घृणा-भाव होगा तो इस बात की बहुत अधिक सम्भावना है कि शक्ति प्राप्ति के लिए उनमें आपस में ही संघर्ष का सूत्रपात हो जाएगा। ट्रस्टीशिप-सिद्धान्त पूर्णतः ग्रहिसात्मक है जिसमें अमीरों को इस बात का विश्वास दिलाया जाता है कि जो धन उनके पास है वह जनता के अर्थ का फल है, केवल उन्हीं के प्रयास का नहीं। यह एकेसामाजिक धार्ता है, अतः व्यक्तिगत आवश्यकताओं की पूर्ति करते हुए समाज के लिए इसका उपयोग करना हर तरह उचित है।

गौंधीजी के एक निकटतम साथी श्री प्यारेलाल ने, ट्रस्टीशिप के उस भन्तिम मसौदे को, जो गौंधीजी ने स्वीकार किया था, इस प्रकार प्रकट किया है—

- (1) सरक्षता (ट्रस्टीशिप) ऐसा साधन प्रदान करती है जिससे समाज के वर्तमान पूँजीवादी व्यवस्था समतावादी व्यवस्था में परिवर्तित हो जाती है। इसमें पूँजीवाद के लिए कोई स्थान नहीं है, वरन् यह वर्तमान पूँजीपति-वर्ग को अपना सुधार करने का अवसर देता है। इसका आधार यह मान्यता है कि मानव-स्वभाव ऐसा नहीं है जिसका कभी सुधार न हो सके।
- (2) यद्यपि वह सम्पत्ति के व्यक्तिगत स्वामित्व का कोई अधिकार मान्य नहीं करती, तथापि समाज स्वयं अपनी भलाई के लिए किसी हद तक इसकी अनुमति दे सकता है।
- (3) इसमें धन के स्वामित्व और उपयोग के कानूनी नियमन का निषेध नहीं है।
- (4) इस प्रकार राज्य द्वारा नियन्त्रित सरक्षता में कोई व्यक्ति अपनी स्वार्थ-सिद्धि के लिए या सामाजिक हित के विरुद्ध सम्पत्ति पर अधिकार रखने या उसका उपयोग करने के लिए स्वतन्त्र नहीं होगा।
- (5) जिस प्रकार न्यूनतम वेतन स्थिर करने की बात कही गई है ठीक उसी प्रकार यह भी तय कर दिया जाना चाहिए कि समाज में प्रत्येक व्यक्ति की अधिक से अधिक कितनी धन्य हो। न्यूनतम और अधिकतम धन्य के बीच का अन्तर उचित, न्यायपूर्ण और समय-समय पर इस प्रकार परिवर्तनशील होना चाहिए कि भुकाव उस अन्तर को मिटाने की तरफ हो।
- (6) गौंधीवादी धर्म-व्यवस्था में उत्पादन का स्वरूप समाज की आवश्यकता के अनुसार निश्चित होना, न कि व्यक्ति की इच्छा या प्रलोभन के कारण।

ट्रस्टीशिप के सिद्धान्त का बहुत ही सुन्दर विवरण Theosophical Free Tract No. 23 में उपलब्ध है जो विस्तृत होने के बावजूद यहाँ ज्यों का त्यों उद्धृत करने योग्य है—

“भाषुनिक सामाजिक दार्शनिकों द्वारा कल्पित सामाजिक ज्ञान की दूसरी मुख्य बात ‘धार्मिक समानता’ है जिसका धर्म है व्यक्ति की चरम उन्नति के लिए समान अवसरों की सुविधा प्रदान करना। धारकल सम्पत्ति के उचित वितरण की समस्या का समाधान समाजवादी धर्मवा लोक-व्यापककारी राज्य द्वारा करने की बात की जाती है। यदि हम मान लें कि ये दोनों ही उपाय अपने लक्ष्य की प्राप्ति के लिए प्रभावकारी हो सकते हैं, तो उसमें सामाजिक सघन विकेन्द्रीकरण के प्रथम आधारभूत सिद्धान्त के प्रतिकूल होगा। समाजवादी राज्य में उत्पादन के साधनों

तथा वितरण के तरीको का सामाजीकरण किया जाता है तथा उनका संचालन प्रबन्धको विशेषज्ञो आदि की एक विशाल नौकरशाही द्वारा किया जाता है। लोक-कल्याणकारी राज्यों में भी गरीबों को मुफ्त सहायता, सामाजिक बीमे तथा राजकीय अस्पताल, नि:शुल्क पाठशालाओं आदि के रूप में जनहितकारी कार्यों तथा अन्य प्रकार के सामदायिक कार्यों के लिए बढ़ती हुई दर पर कर वसूल करने के लिए एक विशाल नौकरशाही संगठन की आवश्यकता होती है। सम्पत्ति के समान वितरण का समाजवादी तरीका निजी सम्पत्ति हस्तगत करना है। लोक-कल्याणकारी राज्य यही काम ऊँची घाटो पर ऊँचे कर लगाकर करता है।

“गांधीजी का विश्वास था कि सम्पत्ति के समान वितरण की समस्या के समाधान के लिए ट्रस्टीशिप का सिद्धान्त होना चाहिए। धनी लोग अपनी-अपनी प्रतिरिक्त सम्पत्ति के ट्रस्टी हैं अथवा उनको ऐसा होना चाहिए। इस सिद्धान्त के अनुसार अपनी उचित आवश्यकताओं से अधिक कुछ रखना या संप्रह करना चोरी है। यदि ऐसा है तो सम्पत्ति का समान वितरण किस प्रकार हो? धनी की सम्पत्ति उसी के पास रहेगी और वह उससे से अपनी व्यक्तिगत आवश्यकताओं के लिए खर्च करेगा, शेष सम्पत्ति को अपने पास समाज की याती समझेगा और उसका उपयोग वह समाज के लिए ही करेगा। किन्तु यदि धनी लोग इस प्रकार गरीबों के सरक्षक न बनें तो क्या किया जाना चाहिए? महात्माजी के पास इसका एक ही उचित एवं प्रचूक उपाय था—‘अहिंसात्मक असहयोग’ तथा ‘सविनय अवज्ञा’।

“धनी लोगों की अपने गरीब भाइयों के प्रति अपनी जिम्मेदारी बतलाने के लिए गांधीजी कहत थे कि गरीबों के ऐच्छिक अथवा जबरदस्ती प्राप्त किए हुए सहयोग के बिना वे न धन प्राप्त कर सकते हैं और न उसे रख ही सकते हैं। पूँजीपतियों, जमींदारों, मिल-मालिकों, साहूकारों, मुनाफाखोरो आदि से उन गरीब लोगों के ट्रस्टी बनने का अनुरोध किया जाएगा, जिन्हें पर वे अपनी सम्पत्ति प्राप्त करने, अपने पास बनाए रखने तथा उसकी वृद्धि करने के लिए निर्भर हैं। धनियों द्वारा इस विचार के ग्रहण किए जाने के लिए प्रतीक्षा करने की आवश्यकता नहीं है। यदि धन से शक्ति प्राप्त होती है तो श्रम से भी शक्ति प्राप्त होती है। दोनों परस्पर एक-दूसरे पर निर्भर हैं। जब मजदूर अपनी शक्ति को पहचान लेता है तो वह गुलाम बने रहने की अपेक्षा पूँजीपति का सहभागी बनने की स्थिति में पहुँच जाता है। मजदूर के असहयोग से पूँजीपति की आँखें खुल जाएँगी और उसे अपनी त्रुटियाँ ज्ञात हो जाएँगी। यदि मजदूर लोग प्रायः असफल होते हैं तो इसका कारण यह है कि वे पूँजीपतियों को उनकी जिम्मेदारी का ज्ञान कराने के बजाय अपने लिए सम्पत्ति प्राप्त करना और स्वयं पूँजीपति बन जाना चाहते हैं।

“मजदूरों की आवश्यकता के समय अहिंसात्मक असहयोग के प्रयोग की शिक्षा धीरे-धीरे प्राप्त होगी, परन्तु यह दावा किया जा सकता है कि उपाय निरापद और स्वरित फल देने वाला है। यह बात सरलता से समझ में आ सकती है कि पूँजीपतियों के विनाश का अर्थ अन्त में मजदूरों का विनाश होगा। कोई भी सामान्य मनुष्य

इतना बुरा ही होता कि उमका सुधार ही न हो सके और कोई भी साधारण मनुष्य ससार में इतना पूर्ण नहीं है जो यह जान सके कि दूसरा पूर्णतया बुरा है या नहीं।

“ट्रस्टीशिप के सिद्धान्तों की बहुत घालोचना हुई और कुछ लोग इसे केवल एक मल्पकालिक उपाय या धोखे की टट्टी समझते हैं। कुछ लोग, जिन्होंने इसे स्वीकार कर लिया है, समझते हैं कि ट्रस्टी की आवश्यकता केवल क्रान्ति के बाद के युग में उस समय तक ही है जब तक कि समाज स्वयं अपनी वसीयत को अपने हाथों में लेकर उसका प्रबन्ध करना प्रारम्भ नहीं कर देता। यह सर्वहारा वर्ग के साम्यवादी अभिनायकत्व के समान है जो समाज के नेताओं द्वारा अपनी वसीयत सम्हालने तक के लिए एक प्रकार से एक दल की ट्रस्टीशिप है। किन्तु जब तक हम इस सिद्धान्त के दार्शनिक आधार को ठीक-ठीक न समझ लें तब तक उसकी सही कल्पना हमारे लिए सम्भव नहीं।”

वर्ण व्यवस्था

गान्धीजी का अहिंसात्मक राज्य वर्ण-व्यवस्था के सिद्धान्त पर आधारित होगा। वर्ण के बारे में गान्धीजी के विचार मौलिक थे। इनका न तो जातियों से कोई मतलब है और न रोटी बेटी व्यवहार से ही कोई सरोकार है। ये विचार ऊँच-नीच या धन की न्यूनाधिकता के आधार पर नहीं, बल्कि सामाजिक और धार्मिक समानता के सिद्धान्त और उसके क्रियान्वयन के आदर्श पर निरूपित हुए हैं। हो सकता है कि यदि पाठक कल्पनाशील नहीं है तो इन विचारों को हवाई किले समझे, लेकिन आदर्शवादी जनता उन पर प्रमत्त करने की कोशिश करेगी। गान्धीजी के नष्ट करने के समाज में विश्वविद्यालय का विद्वान् प्रोफेसर और गाँव का मुँशी, बड़ा सेनापति और छोटा-सा सिपाही, होशियार व्यापारी और उसका गुमाश्ता, मजदूर और मनी सब एक से खानदानी माने जाएँगे और सबकी व्यक्तिगत धार्मिक स्थिति समान होगी। इसमें प्रतिष्ठा या पाप बूढ़ के लिए एक धन्धा छोड़कर दूसरा धन्धा करने का प्रलोभन नहीं रहेगा। गान्धीजी का विश्वास था कि कोई धन्धा करने की योग्यता चाहे विरासत से चली आती हो अथवा शिक्षा और प्राप्तपास के बानावरण से मिली हो लेकिन 100 में से 90 प्रतिशत बच्चों की योग्यता तो पैतृक धन्धा करने की होना सम्भव है और वह धन्धा करने से यदि धाय या प्रतिष्ठा कम न हो तो वे व्यर्थ ही दूसरा धन्धा ढूँढना नहीं चाहेंगे। जिस तरह चाहे योग्यता हो या न हो तो भी संकटों विद्यार्थी पुनिर्वसिटी की डिग्रियों के पीछे पड़ते हैं, वैसे वे व्यर्थ कोशिश नहीं करेंगे। गाँव के कुशाग्रदुष्ट युवक गाँवों को खाली करते नहीं देखे जाएँगे। यह हो सकता है कि इनके-दुबके बालकों का भुकाव दूसरी तरफ हो। यह भी सम्भव है कि आवश्यकता-नुसार विभिन्न धन्धों के लिए कुछ लोगों को घेरणा दी जाए। गान्धीजी की कल्पना में इसकी मनाही नहीं है, न उसमें धाने बढ़ने के बजाय एक जगह बँटें रहने की गुंजाइश है।

संक्षेप में, यह कहा जाना चाहिए कि वर्ण-व्यवस्था के सिद्धान्त से गान्धीजी का अभिप्राय यह है कि यथासम्भव प्रत्येक व्यक्ति को अपना परम्परागत और

वशानुगत उद्यम करना चाहिए बशर्त कि वे उद्यम आधारभूत नैतिक सिद्धान्त के विरुद्ध न हो और यह बात केवल आजीविका प्राप्त करने के लिए हो। इस सिद्धान्त के बड़े दूरगामी लाभ हैं। यह सिद्धान्त आर्थिक जीवन में प्रतिस्पर्धा और व्यक्तिगत लाभ की भावना दूर करने वाला तथा समाज में स्थिरता लाने वाला है। यह बालकों को अपने जीवन-उद्यम का स्वाभाविक प्रशिक्षण देने वाला और परिणामस्वरूप तकनीकी प्रगति का सूचक है। इसमें समस्त उद्योगों की समानता निहित है जिसमें ऊँच-नीच के भेदभाव को स्थान नहीं है।

गांधीजी की वही व्यवस्था के सिद्धान्त पर यह गम्भीर आपत्ति की जाती है कि किसी भी व्यक्ति में यह माँग करना सर्वथा अनुचित है कि वह प्रत्येक स्थिति में अपना वशानुगत उद्यम ही करे। वैयक्तिक प्रतिभा का विकार अधिकतम तभी हो सकता है जब हर व्यक्ति अपने उद्यम चुनने में स्वतन्त्र हो। इस प्रकार के विचार में निःसन्देह बल है क्योंकि हम इस तथ्य की प्रवहेतना नहीं कर सकते कि व्यक्तिगत लाभ की भावना सजोए रखना मनुष्य का स्वाभाविक गुण है। आज की स्वतन्त्र प्रतिस्पर्धा की प्रणाली में एक व्यक्ति को अपने वशानुगत उद्यम अपनाने के लिए कहना अन्यायपूर्ण होगा। गांधीजी का आदर्श वास्तव में इतना महान् है कि समाज के हर साधारण व्यक्ति द्वारा उसका अनुसरण करना सम्भव नहीं दिखाई देता। स्वयं गांधीजी इस बात के प्रति सचेत थे और इसलिए यथार्थवादी स्थिति को स्वीकार कर उन्होंने कहा था—“हो सकता है कि समाज कभी भी इस लक्ष्य पर न पहुँच सके, लेकिन यदि भारत को एक सुखी देश बनाना है तो हर भारतीय का यह कर्तव्य है कि वह अन्य किसी दिशा में अवसर न होकर इस लक्ष्य की ओर चले।” उनका विश्वास था कि इस लक्ष्य पर चलने से कोई भी समाज धातुनिक सत्ता के अधिकारियों के मुक्त हो सकता है।

अस्पृश्यता (Untouchability)

अस्पृश्यता हिन्दू समाज का एक अभिजाप है जिसे मिटाने के लिए वीरम बुद्ध के समय से ही प्रयत्न होते रहे हैं, किन्तु महात्मा गांधी की भूमिका इस क्षेत्र में सबसे अधिक सफल हुई है। गांधीजी से पहले अस्पृश्यता के विरुद्ध अभियान को कोई भी उस उच्च भावात्मक स्तर तक न ले जा सका जिस पर उसे गांधीजी ले गए। इस प्रश्न पर गांधीजी ने हिन्दू जाति के अन्तःकरण को झकझोर दिया। गांधीजी को अपने प्रयास में महान् सफलता प्राप्त हुई और भारतीय गणराज्य के संविधान में हर रूप में अस्पृश्यता को एक अपराध घोषित कर दिया है। गांधीजी ने अपने ऐसे अनुयायियों की फौज खड़ी कर दी जो अस्पृश्यता को हिन्दू समाज के लिए बलक मानने लगे और हिन्दू समाज से इसे मिटाने में उन्होंने कोई कसर नहीं रखी।

गांधीजी ने अस्पृश्यता निवारण को अपने सार्वजनिक जीवन का प्रमुख अंग बनाया। उन्होंने सन्देश दिया कि जब तक हम अछूतों को अपने गले से नहीं लगाएंगे, हम मनुष्य नहीं कहला सकते। उन्होंने अपने आचरण से इस अन्याय का प्रतिकार किया। उनका दृढ़ विश्वास था कि यदि हिन्दुओं के हृदय से अस्पृश्यता का विष

पूरतः निकल जाएगा तो इसका प्रभाव न केवल भारत की समस्त जातियों पर बल्कि सम्पूर्ण विश्व पर पड़ेगा । 17 नवम्बर, 1922 के 'हरिजन' में उन्होंने लिखा—
 "हिन्दुओं का अपने आप को ऊँच घोर नीच के भेदभाव से मुक्त कर लेना मात्र ही अन्य जातियों के बीच पारस्परिक वैमनस्यता एवं अविश्वास को दूर कर देना है ।"

गान्धीजी ने सरकार के अत्याचारों के विरुद्ध उपवास किए और यह माँग की कि उन्हें जेल के अन्दर अस्पृश्यता विरोधी आन्दोलन चलाने की आज्ञा दी जाए । उनके प्रयत्नों से 'हरिजन सेवक संघ' नामक संस्था की स्थापना हुई । गान्धीजी ने स्वराज्य आन्दोलन से भी अधिक महत्व अस्पृश्यता की समस्या को दिया और कहा—
 "स्वराज्य के कई अर्थ हैं । हमें अस्पृश्यता को दूर करना होगा । यह एक सामाजिक प्रश्न है जिसे हिन्दुओं को हल करना है । साधारणतया लोगों के दिलों में स्वराज्य के साथ-साथ देश की स्वतन्त्रता की भावना मिली हुई है । यह अछूतों और निम्न-भिन्न सम्प्रदायों में हार्दिक एकता के बिना सम्भव नहीं है । स्वराज का अर्थ निरन्तर आन्तरिक विकास है और जब तक इस विकास के शुभ पाँवों को पक्षपात, मनोविकार और अन्धविश्वास की बीमारों से घेरे हुए हैं, वह उग नहीं सकता ।" गान्धीजी ने स्पष्ट रूप से घोषणा की कि अस्पृश्यता-निवारण के बिना स्वराज नहीं मिल सकता । उन्होंने कहा कि अस्पृश्यता एक कृत्रिम चीज है, इसका लोगों के बौद्धिक विकास या नैतिक विकास से कोई सम्बन्ध नहीं है । उन्होंने लिखा—
 "अस्पृश्यता का मौलिक उद्भव धर्म में नहीं है । अस्पृश्यता दंडी नहीं, मानवकृत है । अछूतपन जैसा हम आज मानते हैं, न पूर्व कर्म का फल है, न ईश्वरकृत है, आज का अछूतपन मनुष्यकृत है, सर्व हिन्दुकृत है ।"

गान्धीजी को हरिजनों से इतना प्रेम था कि उन्हें के बीच में रहते और साते-पीते थे । दिल्ली में वे प्रायः हरिजन बस्ती में ही ठहरा करते थे । हरिजनों के प्रति किए अन्ध्याय और शोषण उन्हें पसन्द थे । एक बार उन्होंने लिखा था—
 "मैं फिर से जन्म लेना नहीं चाहता । लेकिन यदि मुझे फिर से जन्म लेना ही पड़े तो मैं एक अछूत के घर में जन्म लेना चाहूँगा ताकि मैं उनके कष्टों, क्लेशों, घरमानों में भाग ले सकूँ और इस इयत्तीय परिस्थिति से स्वयं अपने को उबार सकूँ । इसीलिए मेरी प्रार्थना है कि यदि मुझे फिर से जन्म पारण करना पड़े तो मुझे बाह्य, अन्ध, वैश्य अथवा गूढ़ के रूप में नहीं बल्कि अति गूढ़ के रूप में जन्म मिलना चाहिए ।" गान्धीजी ने हिन्दुओं को बराबर सचेत किया कि उन्हें अपने आप को अस्पृश्यता के प्रतिष्ठाप से मुक्त करना होगा । उन्होंने घोषणा की कि "यदि हिन्दू धर्म ने अस्पृश्यता को नहीं रखा तो उसका मिट जाना ही खेयकर है ।" अस्पृश्यता गान्धीजी को इतनी विवेकहीन और अमानुषिक प्रतीत होती थी कि यदि उसे धर्म द्वारा भी मान्यता प्राप्त होती तो भी वे उसे सहन न करते । अस्पृश्यता का विरोध करने के मूल में उनका कोई राजनीतिक आधार न होकर नैतिक आधार था । इस कुप्रथा के विरुद्ध उनका विद्रोह तभी से शुरू हो गया था जब एक दिन उनकी माता ने उनसे एक लड़के को न धूने के लिए कहा था क्योंकि वह अछूत था ।

गांधीजी ने अस्पृश्यता के निवारण के लिए समय-समय पर अनेक महत्वपूर्ण सुझाव दिए। उन्होंने हरिजनों के मन्दिर प्रवेश का सबसे अधिक महत्व दिया क्योंकि उनका विश्वास था कि अछूतों में आत्म-सम्मान का भाव उत्पन्न करने और सर्व हिन्दुओं के दृष्टिकोण को बदलने का इससे अच्छा और कोई उपाय नहीं हो सकता। उन्होंने हिन्दुओं को यह भी सलाह दी कि वे हरिजन बालकों को अपने परिवार में स्थान दें और उनका अपनी सन्तान की भाँति पालन पोषण करें। उन्होंने स्वयं भी एक हरिजन लड़के को गोद लिया था और उसका विवाह एक सर्व हिन्दू के साथ किया था। गांधीजी ने हरिजनों को यह उपदेश दिया कि वे मांस-भक्षण तथा मद्यपान न करें, जुआ न खेलें और दूसरे की छोटी हुई भूठन स्वीकार न करें। उन्होंने इस बात का पूरा प्रयत्न किया कि हरिजन लोग अपने रहन सहन के ढंग में सुधार करें।

महात्मा गांधी के प्रयत्नों के फलस्वरूप ही हरिजनों के लिए भारतीय संविधान में कुछ संवैधानिक सुरक्षाओं का प्रावधान किया गया और उनकी नियमितताओं के निवारणार्थ कुछ नियम निर्धारित किए गए। संविधान द्वारा अस्पृश्यता का अन्त किया गया और उसका किसी भी रूप में आचरण निषिद्ध ठहराया गया।

पश्चिमी सभ्यता का दोष

महात्मा गांधी पाश्चात्य सभ्यता के आलोचक थे। उनका आरोप था कि इस सभ्यता ने ईश्वर और धर्म के प्रति व्यक्ति की निष्ठा को समाप्त कर दिया है और नैतिकता के महत्व को बहुत कम कर दिया है। उन्होंने कहा कि पाश्चात्य सभ्यता में भौतिक सुखों को ही जीवन का परम लक्ष्य माना गया है। इसके अनुसार आवश्यकताओं को बढ़ाते जाना तथा प्रकृति की शक्तियों पर अधिकार कर उनकी पूरा करने की क्षमता प्राप्त कर लेना ही प्रगति समझी जाती है। पाश्चात्य सभ्यता मूलतः और प्रधानतः भौतिकवादी है। इस सभ्यता में ऐसे व्यक्तियों को, जो कोट, पतलून, टाई व टोप पहनते हैं, बसों में निवास करते हैं, कार, रेडियो, टेलीविजन आदि रखते हैं उन व्यक्तियों की अपेक्षा कहीं अधिक सम्म माना जाता है जो सरल जीवनयापन करते हैं और जिनकी आवश्यकताएँ सीमित होती हैं। गांधीजी ने स्पष्ट किया कि भौतिक उन्नति अथवा समृद्धि को हम वास्तविक प्रगति नहीं कह सकते। वास्तविक प्रगति तो नैतिक प्रगति, सत्य एवं अहिंसा की प्रगति में निहित है। पाश्चात्य भौतिकवादी सभ्यता मानव जीवन को नैतिक विनाश की ओर ले जाने वाली है। यह मनुष्य के आन्तरिक और मानवीय गुणों को नष्ट करती है। यह सभ्यता मनुष्य को पाषाण युग की ओर लाने वाली है।

गांधीजी ने अपना दृढ़ विश्वास व्यक्त किया कि मानव जाति वर्तमान सभ्यता से उत्पन्न जिन विभिन्न दोषों से ग्रसित है उनका समाधान केवल तभी सम्भव है जब हम जीवन को सत्य और अहिंसा पर आधारित करें, अर्थात् भौतिकवादी लक्ष्य की अपेक्षा आध्यात्मिक आचरण का प्रधानता दें। गांधीजी ने जिस तरह राजनीति

को नुद्ध करने के लिए उसमें धर्म के समावेश की कामना की थी, उसी तरह वर्तमान धर्म-व्यवस्था को भी उन्होंने एक नैतिक धर्मवा प्राध्यात्मिक आधार पर आधारित करना चाहा। वास्तव में यह उनका एक अन्तिकारी प्रयास था। राजनीतिक और धार्मिक दोनों ही क्षेत्रों में उन्होंने अहिंसात्मक लोकतन्त्र के लिए एक अनुकूल मानसिक और नैतिक वातावरण तैयार करने को चेष्टा की। वस्तुतः अपने उदात्त विचारों द्वारा अपने व्यावहारिक जीवन में इन विचारों के सक्रिय प्रयोग द्वारा उन्होंने महात्मा बुद्ध और ईसा मसीह की भाँति एक नवीन सम्प्रदाय का संदेश दिया। संसार इस संदेश को ग्रहण कर जीवन का मार्ग निर्धारित करेगा। धर्मवा इसकी अपेक्षा कर विनाश को प्रामाणिक करेगा—यह मानव बुद्धि पर निर्भर है और इसी पर उसका भविष्य निर्भर है।

धर्मशास्त्र के प्रति नैतिक दृष्टिकोण

महात्मा गान्धी ने अपने धार्मिक विचारों को भी नैतिक आधारितता प्रदान की। उन्होंने यह आधारभूत सिद्धान्त प्रस्तुत किया कि सच्चा धर्मशास्त्र कभी भी उच्चतम नैतिक मापदण्ड के विरुद्ध नहीं जा सकता। धर्मशास्त्र को न्याय-भावना से पूर्ण होना चाहिए। यदि वह न्याय-भावना से शून्य है तो उसे हम एक धोखे धर्मशास्त्र कभी नहीं कह सकते। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में घोषणा की कि “मुझे यह स्वीकार करना होगा कि मैं धर्मशास्त्र और धर्मशास्त्र के बीच कोई भेद नहीं करता। वह धर्मशास्त्र जो व्यक्ति धर्मवा राष्ट्र के नैतिक कल्याण पर धारण करता है, प्रान्तिक है, इसलिए अनुचित है।”

धर्मशास्त्र के प्रति गान्धीजी ने जो नैतिक दृष्टिकोण प्रतिपादित किया, वह ‘धार्मिक मनुष्य’ (Economic Man) को उस धारणा के विरुद्ध है जिसके समस्त कार्यों का एकमात्र उद्देश्य धन कमाना होता है। गान्धीजी का विश्वास था कि यह सोचना मूल रूप से गलत है कि मनुष्य अपने लिए भौतिक लाभ की प्राप्ति से ही कर्म करने को प्रेरित होता है। उन्होंने कहा कि “मनुष्य एक इजिन है जिसकी संचालन शक्ति आत्मा है। यह वित्तज्ञान इजिन धन के प्रलोभन धर्मवा दबाव में धारण अधिकतम कार्य नहीं कर सकता। अधिकतम कार्य तो तभी किया जाएगा जब संचालन शक्ति धर्मात् मनोबल या आत्मा का प्रेम रूपी ईश्वर देकर पूर्ण शक्तिमान्ती बना दिया जाएगा।” गान्धीजी ने मनुष्य के पारस्परिक सम्बन्धों का आधार धन नहीं, बल्कि प्रेम का बनाना चाहा। उन्होंने अपनी यह मान्यता प्रकट की कि मानिक अपने नौकर से जितना काम प्रेमपूर्वक और उदार व्यवहार द्वारा न सकता है, उतना धार्मिक प्रलोभन धर्मवा दबाव से नहीं न सकता। धन प्रमाण उद्देश्य एक ऐसी व्यापक सामाजिक व्यवस्था की स्थापना होना चाहिए जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपने स्वार्थों के विषय में हो न सोचे बल्कि दूसरों के प्रति अपने कर्तव्य के विषय में भी सोचे। गान्धीजी ने बताया कि जब इस प्रकार के मानव विचार उत्तरोत्तर बढ़ाने हो जाएँ तो सम्पूर्ण समाज सुख और सन्तुष्ट हो जाएगा। उन्होंने अन्तः प्रतिस्पर्धा के मिटाने को बड़ा धर्मवर्धन का काम बताया।

प्राधारित प्राथिक व्यवस्था का सबसे बड़ा दोष यह है कि धनी लोग निर्धन वर्ग के शोषण द्वारा अपार धन अर्जित करते हैं और मालिक तथा नौकर के सम्बन्ध दिन प्रतिदिन बिगड़ते जाते हैं। इस प्रकार के समाज में प्रत्येक पक्ष केवल अपने सकुचित स्वार्थों के बारे में ही सोचता है। पूँजीपति अथवा मालिक बेईमान हो जाते हैं, श्रमिक विधुम्भ रहने लगते हैं और उपभोक्ता भी अपने नैतिक मापदण्ड को भूलने लगते हैं। एक अन्याय दूसरे अन्याय को जन्म देता है। इस तरह अन्याय की शृंखला सी बन जाती है जिससे सम्पूर्ण समाज को कष्ट भोगना पड़ती है। महात्मा गांधी ने कहा कि यदि अर्थशास्त्र को नैतिक प्राधार पर प्रतिष्ठित कर दिया जाए और लाभ की इच्छा के स्थान पर न्याय-भावना को प्रोत्साहन दिया जाए तो प्राधुनिक प्राथिक युग के अनेकों दोष दूर हो आएंगे। सारांशतः गांधीजी ने अर्थशास्त्र को सत्य और अहिंसा की भावना से प्रोत्प्रेषित करने का जबरदस्त प्रयास किया।

स्त्रियों की स्थिति

गांधीजी एक महान् समाज-सुधारक थे जिन्होंने महिला अधिकार, पर्दा-प्रथा, आदि पर अपने क्रांतिकारी विचार प्रस्तुत किए और इस क्षेत्र में बहुत काम किया वे स्त्रियों को पूर्ण स्वाधीनता देने के पक्ष में थे। उनका कहना था कि स्त्री पुरुष की सहचरी है जिसकी मानसिक शक्ति पुरुष से कम नहीं है। उसे स्वतन्त्रता का उनका ही अधिकार है जितना पुरुष को। अपने क्षेत्र में नारी की सर्वोच्चता उसी प्रकार स्वीकार की जानी चाहिए जिस प्रकार पुरुष की उसके क्षेत्र में की जाती है। स्त्री-पुरुष का दर्जा समान है, पर वे एक नहीं हैं। दोनों की एक ऐसी अनुपम जोड़ी है जिसमें प्रत्येक एक दूसरे का पूरक है।

गांधीजी ने नारी को चरित्र की दृष्टि से बहुत उच्च माना था और उसे प्रेम मूक-तपस्या, श्रद्धा और ज्ञान की मूर्ति बताया। उन्होंने नारी को सबला सम्बोधित करना अपमानजनक माना और लिखा—“स्त्री को सबला कहना उसका निरादर करना है। यह पुरुष का स्त्री के प्रति अन्याय है। यदि बल का अर्थ पशुबल है तो बेशक स्त्री पुरुष से निर्बल है, क्योंकि उसमें पशुता कम है। किन्तु अगर बल का अर्थ नैतिक बल है तो स्त्री पुरुष से बेहद ऊँची है। अगर अहिंसा हमारे जीवन का धर्म है तो भविष्य स्त्री के हाथ में है।”

महात्मा गांधी ने नारी की अहिंसा का साकार रूप माना था। उन्होंने कहा कि अहिंसा के नैतिक धर्म का प्रयोग वह पुरुष की अपेक्षा अधिक क्षमता के साथ कर सकती है क्योंकि उसमें प्रेम और बलिदान करने की शक्ति अधिक है। उन्होंने यहाँ तक कहा था कि नारी जो प्रेम अपने शिशु को देती है, यदि वह उस प्रेम को समस्त मनुष्य जाति को दे दे तो वह (नारी) इस युद्धग्रस्त ससार को शान्ति की कला सिखा सकती है और एक माता, एक सगिनी तथा एक मोन नेता के रूप में वह पुरुष के साथ सम्माननीय स्थान ग्रहण कर सकती है। गांधीजी ने पर्दा-प्रथा पर चोट करते हुए कहा कि पर्दे से कोई चरित्र की पवित्रता नहीं आती। घर की बाहरदीवारी के भीतर बन्द स्त्रियों को जीवन की यथार्थ बातों का कोई ज्ञान

नहीं हो पाता और उन्हें स्वतन्त्रता की स्वच्छ स्वास नहीं मिलती। गान्धीजी ने लिखा था—“चरित्र की पवित्रता पदों रखने से नहीं आती और न वह ऊपर से लादी जा सकती है। पदों की दीवार सीधे देने से इसकी रक्षा नहीं हो सकती। इसका विकास अन्तरात्मा से ही होना चाहिए। आज हम भारत की नारी-जाति के स्वतन्त्र विकास में हस्तक्षेप कर स्वाधीन और स्वतन्त्र पुरुषों की तरक्की में बाधा डाल रहे हैं। हमारी कमजोरी, अनिश्चय, तय दिली और लोकाचारिता का एक कारण यह भी है, इसलिए हमें जबरदस्त वार करके पदों को फाड़ डालना चाहिए।”

गान्धीजी ने बाल-विवाह को एक अत्यन्त अर्जितिक कार्य और शारीरिक बुराई बताया तथा विधवा विवाह का समर्थन किया। उन्होंने कम उम्र की बाल-विधवाओं की शादी का समर्थन किया। वैसे उन्होंने सच्ची हिन्दू विधवा को एक रत्न माना था। इस सम्बन्ध में उनका विचार था—“स्वेच्छापूर्वक विधवा रहना हिन्दू धर्म की एक प्रमूल्य देन है। जबरन विधवा रहना पाप है और उन्हें लगता है कि उसे जबरदस्ती रोके जाने के पीछे हिन्दू लोकमत की निन्दा का डर है। यदि ऐसा है तो वे कहेंगे कि बहुत-सी हिन्दू विधवाएँ निःसंकोध पुन विवाह कर लें।”

महात्मा गान्धी ने स्त्रियों की सामाजिक और आर्थिक स्वतन्त्रता का ही समर्थन नहीं किया, बल्कि राजनीतिक स्वतन्त्रता की भी बकालत की। उन्होंने स्त्रियों को मतदान का अधिकार देने की पुष्टि की और कहा—“स्वराज्य की विजय में भारत की स्त्रियों का उतना ही हिस्सा होना चाहिए जितना पुरुषों का। शान्ति, शांतिनता पूर्ण तपस्या नारी जाति का स्वाभाविक लक्षण है।” उन्होंने यहाँ तक कहा—“स्त्रियों को मताधिकार मिल जाना भी काफी नहीं है। सवाल इतने से ही समाप्त नहीं हो जाता। जहाँ स्त्रियाँ राष्ट्र की राजनीतिक चर्चा को प्रभावित करना शुरू करती हैं, वहाँ से तो वह प्रारम्भ होता है।”

महात्मा गान्धी ने विवाह की व्यवस्था को एक व्यावहारिक आवश्यकता के रूप में स्वीकार किया था। उन्होंने कहा था कि विवाह का उद्देश्य विषयभोग न होकर प्रजनन है। यह एक पवित्र संस्कार है। यह आत्मानुशासन की व्यवस्था है। पति और पत्नी जीवन-साथी हैं जिन्हें समान स्तर पर रहना चाहिए। यह एक भवानक भूल है कि पति पत्नी को अपनी सम्पत्ति समझे। दोनों में प्रेम, वासना से मुक्त होना चाहिए। महात्मा गान्धी ने विवाह पद्धति में भी अनेक सुधारों का सुझाव दिया। बाल-विवाह तथा बृद्ध पुरुष और युवा स्त्री के बीच विवाह का भी उन्होंने विरोध किया। विवाह के अवसर पर पैसा पानी की तरह बहाना उन्हें पसन्द नहीं था। उन्होंने यह अनुशेध किया कि धनी व्यक्ति विवाह-संस्कार को सरल बनाएँ और एक विवाह पर 10 रुपये से अधिक व्यय न करें, निर्धन व्यक्तियों के समक्ष एक उदाहरण प्रस्तुत करें। उन्होंने अन्तर्जातीय (Inter-caste) और अन्तर्सम्प्रदायी (Inter-communal) विवाह का भी काफी समर्थन किया। प्रसृत्यता-निवारण के उद्देश्य से उन्होंने सर्वार्थ हिन्दुओं को हरिजन-कन्याओं के साथ विवाह करने की सलाह दी। वेश्यावृत्ति को गान्धीजी एक अभिहित अभिगाप मानते थे।

वास्तव में महात्मा गांधी नारी जाति के उत्थान के प्रबल प्रवक्ता थे। उनके मत था कि जब तक राष्ट्र की जननी स्वरूप हमारी स्त्रियाँ ज्ञानवान नहीं होंगी, उन्हें स्वतन्त्रता प्राप्त नहीं होगी और जब तक उनसे सम्बन्धित कानूनों, रीति-रिवाजों तथा पुरानी रूढ़ियों में आवश्यक परिवर्तन नहीं किए जाएंगे, तब तक राष्ट्र प्राये नहीं बड़ सकेगा। उन्होंने यहाँ तक विश्वास व्यक्त किया कि यदि हम अपने देश में ग्रहिसक समाज का निर्माण और दुनिया में शान्ति स्थापित करना चाहते हैं तो नेतृत्व स्त्रियों का सौंपना चाहिए।

राष्ट्रीयकरण और हड़ताल

उद्योगों के राष्ट्रीयकरण अथवा सामाजीकरण और हड़तालों के प्रति गांधीजी का दृष्टिकोण रूढ़िवादियों से सर्वथा भिन्न था। बड़े पैमाने पर राष्ट्रीयकरण का समर्थन उन्होंने इसलिए नहीं किया कि इससे राज्य अत्यन्त शक्तिशाली हो जाएगा। राज्य और बड़े पैमाने के उद्योगों के विरोधी होते हुए भी वे जनता के लिए उपयोगी उद्योगों के विरुद्ध नहीं थे। वे रेलवे, जहाज, सिलाई मशीनों, आदि उद्योगों का समर्थन करते थे। ऐसे बड़े उद्योग राज्य द्वारा चलाए 'जाने चाहिए या नहीं, इस सम्बन्ध में उनका कहना था कि—“मैं इतना समाजवादी हूँ कि मैं कहता हूँ कि ऐसे उद्योगों पर राज्य का नियन्त्रण होना चाहिए। उन्हें केवल अत्यन्त प्राक्वर्क और आदर्श स्थितियों में चलाया जाना चाहिए, व्यक्तिगत लाभ के लिए न चलाकर मानवता के लाभ के लिए चलाना चाहिए जिसमें लोभ का स्थान प्रेम ले ले। धन के लिए यह दीवाना दौर बन्द होना चाहिए और अधिक को न केवल समुचित वेतन वरन् ऐसे रैजिक कार्य का प्राश्वासन दिनाया जाना चाहिए जो कोरा नीरस श्रम न हो।”

श्रम को स्वयं सन्निहित करने और हड़ताल करने के सम्बन्ध में गांधीजी का विचार था कि श्रम को अपना सपथन पूँजी के प्रति शत्रु-भाव से नहीं, प्रत्युत उसके साथ समानता का पद प्राप्त करने के उद्देश्य से करना चाहिए। हड़तालों का निरन्तर सिलसिला तो असन्तोष का संकेत है। उन्होंने कहा कि हड़तालों केवल पूर्णतः उचित उद्देश्य के लिए और सर्वथा ग्रहिसात्मक ढंग से की जानी चाहिए। स्वार्थपूर्ण उद्देश्यों और राजनीतिक हितों की पूर्ति के लिए हड़ताल का आश्रय लेना एक भयकर भूल है। ऐसी हड़ताल को ग्रहिसक असहयोग की योजना में स्थान नहीं दिया जा सकता। हड़तालों शुद्ध रूप से न्यायपूर्ण और ग्रहिसक होनी चाहिए तथा हड़तालियों में व्यावहारिक मर्तक्य होना चाहिए। हड़ताल किसी वास्तविक शिकायत के बिना नहीं होनी चाहिए तथा हड़ताल छेड़ने से पहले हड़तालियों को एक अपरिवर्तनीय न्यूनतम दिश्वय की घोषणा कर देनी चाहिए।

महात्मा गांधी ने पूँजीपतियों व मिल-मालिकों से कहा कि अधिकों द्वारा हड़ताल कर देने पर उन्हें दमन का तरीका न अपना कर उचित और सम्मानपूर्ण तरीका काम में लेना चाहिए। उन्हें हड़ताल के मुख-दोषों पर विचार करके मजदूर को उनका हक दे देना चाहिए। यह हक वह नहीं है जिसे वे खुद हक समझें बल्कि वह है जिसे मजदूर स्वयं अपना हक समझें, और प्रबुद्ध लोकमत जिसे उचित माने।

मिल-मालिकों को यह भी धारणा कर्तव्य समझना चाहिए कि वे मजदूरों को प्रच्छेदित नहीं देखें ताकि उनके भीतर छिपी हुई बुद्धि प्रकाश में आए। मजदूरों को एकता से जो शक्ति प्राप्त होती है, उसका मालिकों को स्वायत्त करना चाहिए।

मूल्यांकन (Evaluation)

महात्मा गांधी के व्यावहारिक जीवन और उनके विचारों से निःसंदिग्ध रूप से यह स्पष्ट है कि वे एक महान् राजनीतिज्ञ, संगठनकर्त्ता, लोकनेता और नैतिक सुधारक थे, लेकिन मानव के रूप में वे उन सबसे ऊँचे थे। अमेरिकी पादरी डॉ. जॉन हेस ने तो यहाँ तक कहा है कि ईसा मसीह के बाद गांधीजी ससार के महानतम मानव थे। वे इसीलिए इतने महान नहीं थे कि उन्होंने अपने देश के स्वाधीनता संग्राम का सफलतापूर्वक संचालन किया, बल्कि इसलिए कि हिंसा, स्वार्थ, शक्ति की लुप्ता और नैतिक पतन के वर्तमान वातावरण में उन्होंने सत्य, प्रहिंसा और साधनों की शुद्धता का कठिन पाठ अपने व्यावहारिक जीवन द्वारा लोगों के गले उतारा। गांधीजी की महानता इस बात में है कि उन्होंने पुराने सिद्धान्तों के आधार पर नई समस्याओं को सुलझाने का भावी प्रयत्न किया। मौलिकता सदैव नवीनता में ही नहीं हुमा करती। यदि पुरानी बात को भी नवीन ढंग से कहा जाए तो तो वह मौलिक है।

बहुधा यह प्रश्न उठता है कि महात्मा गांधी को समाजवादी कहना उचित है या नहीं, इस प्रश्न का उत्तर वस्तुतः इस बात पर निर्भर है कि हम समाजवाद का क्या अर्थ लेते हैं। यदि समाजवादी वह व्यक्ति है जो सामाजिक समानता, सामाजिक न्याय के प्रावशों और राष्ट्रीय जन के न्यायपूर्ण वितरण में विश्वास करता है भूमि तथा पूँजी पर स्वामित्व को प्राकृतिक नियमों के विरुद्ध समझता है और जनिकों द्वारा गरीबों के हर प्रकार के शोषण का अन्त करने के लिए सतत् प्रयास करता है, तो निश्चय ही महात्मा गांधी सर्वश्रेष्ठ समाजवादी थे। वे सच्चे समाजवादी इसलिए थे क्योंकि वे व्यक्ति के हित की अपेक्षा समाज के हित को अधिक महत्त्व देते थे। वे शक्तिपित समाजवादियों से कहीं ऊँचे दर्जे के और सच्चे समाजवादी थे क्योंकि उनका आधार उनके सिद्धान्तों के अनुरूप था। पूँजीवाद का अन्त करने की उनकी उतनी ही इच्छा थी जितना किसी बड़े से बड़े समाजवादी या साम्यवादी की हो सकती है। वे सामाजिक समानता के प्रवर्तक थे और चाहते थे कि सभी व्यक्तियों और व्यवसायों की समान प्रतिष्ठा होनी चाहिए।

परन्तु यह सब होते हुए भी गांधीजी ने समाज का जो स्वरूप सामने रखा वह मार्क्स के समाजवाद अथवा पश्चिम में विकसित इसके अन्य रूपों से बहुत भिन्न है। समाजवाद गांधीजी के समाजवाद का एक अर्थ था, किन्तु उसका प्रेरणा-स्रोत वे पुस्तकें नहीं थी जो पूँजीवाद की आलोचना से परिपूर्ण हैं। गांधीजी एक प्रहिंसात्मक समाजवाद के प्रवर्तक थे जिनका नारा था — 'हमारा समाज प्रहिंसा पर आधारित होना चाहिए और इसी वजह से समाजवादी समाजवाद'।

सम्बन्ध होने चाहिएँ ।” गांधीजी ने यह विश्वास व्यक्त किया कि केवल अहिंसावादी और शुद्ध हृदय वाले व्यक्ति ही एक सच्चे समाजवादी समाज की स्थापना कर सकते हैं जिसका आधार यह सिद्धान्त होगा कि—“प्रत्येक सबके लिए और सब प्रत्येक के लिए ।” महात्मा गांधी ने वर्ग-सघर्ष, वर्ग-घृणा, शक्ति-पूजा, श्रमजीवी अधिनायकवाद आदि के विचारों को अपने चिन्तन और व्यवहार में लेशमात्र भी स्थान नहीं दिया । गांधीजी को, सच्चा समाजवादी न मानने वाले वही व्यक्ति हो सकते हैं जो विशुद्ध मार्क्सवाद अथवा साम्यवाद के पोषक हैं तथा समाजवाद को वर्ग-युद्ध और पूँजी व श्रम में शाश्वत विरोध का प्रतिरूप मानते हैं, जिसके अन्तियों में विश्वास करते हैं और वर्ग-सघर्ष एवं अन्ति के अतिरिक्त अन्य किसी साधन को अपने ध्येय की प्राप्ति के लिए सम्भव नहीं समझते ।

गांधीवाद को सनकियों का विचार-दर्शन, कायरों की अहिंसा का पोषक, बालू पर बना हुआ महल, असम्भव और अभ्यावहारिक आदि कहने का युग बीत गया है क्योंकि स्वयं विरोधियों ने अपनी भ्रान्ति स्वीकार कर ली है । इसके अतिरिक्त भारतीय समाज की विशिष्ट परम्परा में गांधीवाद ही अब तक सफल हुआ है और उसका स्याई प्रभाव सर्वत्र व्याप्त है । गांधी और उनके विचारों की महानता एकदेशीय और एककालिक न होकर सर्वदेशीय और सर्वकालिक है ।

माइकेल ओकशॉट, हन्ना आरेन्ट, सात्रे आर निस्वेल; आधुनिक राजनीतिक सिद्धान्त : राजनीति शास्त्र की प्रकृति और क्षेत्र—बखले हुए दृष्टिकोण लॉसवेल और ईस्टन के विशेष सन्धान में; व्यवहारवादी क्रान्ति—चार्ल्स मेरियम, आर्थर वेन्टले, डेविड ईस्टन, आनण्ड तथा लॉसवेल; सम्प्रेषण सिद्धान्त और निर्णय प्रतिमान (काल डायन एव स्नाइडर); उत्तर-व्यवहारवाद

(Michael Oakeshott, Hanna Arendt, Sartre and Nisbet, Modern Political Theory . Nature and Scope of Political Science—Changing Perspectives with Special Reference to Lasswell and Easton, the Behavioural Revolution—Charles Merriam, Arthur Bentley David Easton, Almond and Lasswell, The Communication Theory and Decision Making (Karl Deutsch and Snyder). Post-Behaviouralism)

प्रौद्योगिक और तकनीकी क्रांति ने यद्यपि मानव के सामाजिक, प्रायिक, राजनीतिक और सांस्कृतिक जीवन पर अभूतपूर्व प्रभाव डाला है लेकिन साथ ही यह भी सत्य है कि व्यक्ति अपने जीवन मूल्य खोता जा रहा है और यह सम्पूर्ण वैज्ञानिक प्रगति कुछ अधिक घाघाप्रद सिद्ध नहीं हो रही है। मानव समस्याएँ अधिक जटिल और गहरी हो गई हैं तथा नैतिकता, विवेक और संस्कृति के क्षेत्रों में घराजकता और निराशा व्याप्त होती जा रही है। राजनीतिशास्त्रियों और दार्शनिकों ने अपने अपने ढंग से इस व्यापक निराशा के कारण खोजे हैं। मीहान (Mechan) ने समाज के समाज के मनुष्य का जो चित्र खींचा है वह इस प्रकार है—

1 वह प्रकेता और प्रसहाय है तथा हताश होकर अपने भीतर एक मूल्य व्यवस्था (A Value System) खोज रहा है,

2 समाज व्यक्ति स्वयं अपने से और समाज से घलगाव और विलगाव अनुभव कर रहा है,

3 व्यक्ति का दमन कर दिया गया है (Repressed) और वह घुटन अनुभव कर रहा है (Suffocating) श्व

4 मनुष्य सत्य और न्याय के पथ (Path of Truth and Right) से विमुख हो गया है।¹

रॉबर्ट ए निस्बेट ने भी इसे एक भारी विडम्बना माना है कि जहाँ एक और पर्यावरण (Environment) पर मनुष्य का नियन्त्रण बहुत अधिक बढ़ा है वहाँ स्वयं में उसका विश्वास (Belief in himself) अत्यधिक घट गया है। अस्तित्ववादी विचारक 'वैयक्तिक मानवीय अस्तित्व' पर बल देते हुए अपने दर्शन का महत्त्व कहा करते हैं। प्रवाचीन राजनीतिक विचार जिन मुख्य धाराओं में वर्गीकृत हुआ है, उनमें दो उल्लेखनीय धाराएँ हैं—अस्तित्ववादियों (Existentialists) की और परम्परावादियों (Traditionalists) की। अस्तित्ववादियों में ज्यॉ पास सार्त्र (Jean Paul Sartre), अल्बर्ट काम्यू (Albert Camus), एरिक फ्रॉम (Erick Fromm), रॉबर्ट निस्बेट (Robert Nisbet) तथा हर्बर्ट मार्क्यूज (Herbert Marcuse) का नाम विशेषतः उल्लेखनीय है। परम्परावादी धारा के मुख्य विचारक हैं—माइकेल ओकशॉट (Michael Oakshott), हन्ना आरेन्ट (Hanna Arendt), बर्ट्रान्ड-डो जीवेनेल (Bertrand de Jouvenel), लियो स्ट्राउस (Leo Strauss) तथा वोगेलिन (Vogelin) आदि। इन विचारकों ने प्राधुनिक राजनीतिक चिन्तन को जो कुछ दिया उसका सक्षिप्त परिचय प्रवाचीन राजनीति विज्ञान के स्वरूप को समझने की दृष्टि से उपयोगी है।

अस्तित्ववादी (Existentialists)

अस्तित्ववाद उस दार्शनिक प्रवृत्ति अथवा दृष्टिकोण का नाम है जो प्रथम महायुद्ध के कुछ वर्षों बाद जर्मनी में विकसित हुआ और भागे चलकर द्वितीय महायुद्ध के बाद मुख्यतः फ्रांस और इटली में भी फैल गया। एक आन्दोलन के रूप में अस्तित्ववाद का इतिहास डेनिश विचारक सोरेन किर्कगार्ड (Soren Kierkegaard, 1813 to 1855) से माना जाता है। उसकी रचनाओं का अस्तित्ववादियों पर काफी प्रभाव पड़ा।

अस्तित्ववादी दृष्टिकोण राजनीतिक चिन्तन के रूप में मानक ग्रन्थों और विचार-विमर्श से लोकप्रिय नहीं बना वरन् इसके समर्थकों ने इसकी विभिन्न मान्यताओं को रोचक उपन्यासों और नाटकों के माध्यम से जन-सामान्य तक पहुँचाने की सफल चेष्टा की। अस्तित्ववादियों में 'स्वयं मानव की वर्तमान दशाओं में मानव-भूत्यों के लिए एक आधार' (A basis for human values within the human conditions itself) ढूँढने की कोशिश की, लेकिन इसके लिए उन्होंने धार्मिक सत्ता (Religious Authority) अथवा इतिहासवाद (Historicism)

का सहारा नहीं लिया। उनका आग्रह मानव-भावनाओं, संवेदनाओं और संवेदिक अनुभवों (*Emotion, Feeling and Sensory Experience*) पर था। मोहान के अनुसार, "अस्तित्ववाद एक अर्थ में वैज्ञानिक विवेकवाद, निर्व्यक्तिकरण, सर्वाधिकारवाद, व्यवस्था, सिद्धान्तवादिता आदि के विरुद्ध एक प्रतिक्रिया (*A reaction against scientific rationalism, depersonalization, totalitarianism, system and dogma*) था।" बर्स के शब्दों में, "अस्तित्ववादी इस बात से बहुत अधिक लुब्ध हैं कि मनुष्य का निर्व्यक्तिकरण बढ़ता जा रहा है।" इसके लिए अस्तित्ववादी न केवल विज्ञान और प्रविधि को बरन् आधुनिक उद्योगवाद की सम्पूर्ण जटिलता को उत्तरदायी मानते हैं।

अस्तित्ववाद के अनेक स्वरूप हैं, अतः यह कोई ऐसी विचारधारा नहीं है जिसे सफलतापूर्वक या निश्चित घन्दों में परिभाषित किया जा सके। स्वयं अस्तित्ववादी भी एक-दूसरे से सहमत नहीं हैं, तथापि सगम्य सभी में एक समान तत्त्व यह है कि वे वैयक्तिक मानवीय अस्तित्व पर बल देते हैं। उनके लिए व्यक्ति का अस्तित्व प्रमुख है। उनकी मान्यता है कि हम विचारों से व्यक्ति को नहीं समझ सकते क्योंकि व्यक्ति को विचारों में बाँधा नहीं जा सकता। कर्म और चयन का महत्त्व उसके कर्त्ता की दृष्टि से छोटा जाना चाहिए, पर्यवेक्षक की दृष्टि से नहीं। अस्तित्ववाद में व्यक्ति के अपने अनुभवों को प्रमाणना ही गई है। व्हेन्तेनो ने व्यक्ति को सबसे प्रत्यक्ष-अनुभव करके उसके विस्थापित, भावनाओं, संस्कारों आदि पर विचार किया है। अस्तित्ववादियों का दृढ़ मत है कि विज्ञान अपनी सीमाओं के कारण मानव प्रकृति और दर्शन की वास्तविकताओं को नहीं समझ सकता। स्वतन्त्रता और चयन (*Freedom and Choice*) अस्तित्ववाद के केन्द्रीय तत्त्व हैं। मानव प्रकृति में चयन की स्वतन्त्रता एक मुख्य तत्त्व है और मनुष्यों की ऐसी कोई निश्चित प्रकृति नहीं होनी जो उनके चयनों को सीमित प्रयत्न प्रतिबन्धित करे। व्यक्ति अपने चयन में सम्प्रनु' होता है। वह अपने धोना या पाठक या सहसम्बन्धी के दृष्टिकोण से परिचित नहीं होता।

वस्तुतः अस्तित्ववाद मनुष्य को भाग्य के हाथों में खिलौना बनने से बचाना चाहता है। वह उसे नियतिवादी विचारों से छुटकारा दिला कर स्वतन्त्र और उत्तरदायी मानव प्राणी बनाना चाहता है। मनुष्य कोई घास-फूस या साग-सब्जों नहीं है जिसे दूसरों के द्वारा बोया और उगाया जाता है। वह अपना निर्माण अपने चयनों द्वारा करता है। वह चयन कर सकता है और वह अपने को जैसा बनाना चाहता है बना सकता है। वह मनुष्य की सुखी बनाने का दावा नहीं करता किन्तु प्रतिष्ठापूर्ण जीवन व्यतीत करने के लिए तैयार कर सकता है। इस स्वतन्त्रता को तैयारी भी कहा जा सकता है, किन्तु इस स्वतन्त्रता का दम्भ है प्रकल्पन और मनोव्यथा। सार्त्र सहीसे अस्तित्ववादी प्रायः ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास नहीं करते। नालं मास्परस और गेब्रियल ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास करते हैं, किन्तु उनका ईश्वर भाग्य निर्माता या हस्तक्षेप करने वाला नहीं है। व्यक्ति को न तो

ईश्वर ने पैदा किया है और न ईश्वर ने ही कोई नैतिक शिक्षाएँ दी हैं। वह अपने चपन तथा अपनी असफलताओं और पापों के लिए पूरी तरह जिम्मेदार है। उसकी मनोव्यथा इस कारण भी है कि उसे भ्रमेता होते हुए भी दूसरों की दृष्टि में रहते हुए निर्णय लेने पड़ते हैं। यही उसका वास्तविक अस्तित्व है। उसे पूरी तरह नहीं जाना जा सकता। मनुष्य न तो प्रकृतिवादियों की मान्यता के अनुसार मशीनी या प्राकृतिक नियमों से परिचालित होता है और न वह सर्वज्ञ होकर सोच समझ कर कार्य करता है। अस्तित्ववाद वास्तविक मानवीय अस्तित्व का प्रस्तुतीकरण करने के विरुद्ध है। अस्तित्ववादियों का ध्येय स्वतन्त्रता को एक लक्ष्य की भाँति प्रतिष्ठित करना और मनुष्य को कम की ओर प्रवृत्त करना है। अनेक प्रमुख अस्तित्ववादियों ने स्वतन्त्रता के लिए उसी प्रकार राजनीतिक संघर्ष किए हैं जिस प्रकार धर्म-युद्ध लड़े जाते हैं। आत्म-सम्मान की रक्षा के लिए वे कटिबद्ध रहे हैं। परमाणु शस्त्रों, परमाणु परीक्षणों, वियतनाम पर बमबर्षा और युद्धों का उन्होंने सगठनात्मक विरोध करके अपने दुष्ट सत्त्व का परिचय दिया। रुढ़िवादी समाजों और आधुनिक शिक्षा व्यवस्थाओं के विरुद्ध उन्होंने आवाज बुलन्द की। इस तरह अस्तित्ववाद को हमें एक प्रभावशाली शक्ति और राजनीतिक विचारधारा के रूप में देखना चाहिए, वैर-राजनीतिक बुद्धिवादियों के शोकिया आन्दोलन के रूप में नहीं।

अस्तित्ववादी विचारक : सार्त्र एवं नित्सेत (Existentialists : Sartre and Nisbet)

अस्तित्ववादी आन्दोलन के साथ प्रथम स्रोत के रूप में सोरेन किर्कगार्ड का नाम जुड़ा है जिसने 19वीं शताब्दी की बौद्धिक और वैज्ञानिक प्रगति की भ्रष्टता को मानने से इन्कार कर दिया और भावनाओं तथा बौद्धिक निराशा से उत्पन्न आघातों पर ईसाई धर्म को पुनः प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया। उसने प्लेटो की भाँति अस्तित्व को वास्तविकता बताया। उसने कहा कि सड़क में केवल अस्तित्व ही वास्तविकता के रूप में विद्यमान रहता है। किर्कगार्ड का दृढ़ विश्वास था कि हम सच्ची ईसाइयत की व्याख्या बुद्धि और विवेक से नहीं कर सकते, इसके लिए विश्वास, भावना और श्रद्धा आवश्यक है। किर्कगार्ड ने हीबल की आलोचना की और यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि विश्व एक तर्कसंगत या विवेकपूर्ण (Rational) व्यवस्था नहीं है। किर्कगार्ड के विचारों का कार्ल यास्पर्स, माटिन हीडेगर आदि ने आगे बढ़ाया और ज्यों पाल सार्त्र ने लोकप्रिय बनाया। कार्ल यास्पर्स (1883) ने आदर्शवादी आध्यात्मशास्त्र का खण्डन करते हुए अस्तित्व के तीन प्रकार या रूप स्वीकार किए—प्रथम रूप वस्तुपरक जगत, दूसरा उच्चतर रूप भावना, अथवा अस्मि या मात्र अस्तित्व एवं तीसरा रूप परा-अस्तित्व। कार्ल यास्पर्स ने अपने दार्शनिक अध्ययन में मनुष्य को केन्द्रीय स्थान दिया और इसलिए उसकी विचारधारा को मानववादी अस्तित्ववाद का नाम दिया गया है। कार्ल यास्पर्स को

दार्शनिक अस्तित्ववाद का संस्थापक माना जाता है। हीडेगर यास्पर्स की अपेक्षा अधिक प्राध्यात्मिक है और व्यक्ति को स्वतन्त्र संकल्प से कार्य करने को कहता है। राजनीतिक चिन्तन की दृष्टि से ज्यों पाल सार्त्रे के विचार ही पूर्ववर्ती अस्तित्ववादियों के विचारों से अधिक महत्त्वपूर्ण हैं।

सार्त्रे के विचार (Ideas of Sartre)

सार्त्रे की रचना (L'Être et le néant, 1943) अस्तित्ववाद का एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। अनेक उपन्यासों तथा नाटकों की विषय-वस्तु का चयन इसके आधार पर हुआ है। सार्त्रे के कई कथन पर्याप्त लोकप्रिय हुए हैं, जैसे—*Man is condemned to be free, Hell is other people*, आदि। सार्त्रे ने मार्क्सवाद की आलोचनाएँ प्रस्तुत की हैं। मार्क्स के मतानुसार व्यक्ति का भौतिक वातावरण मुख्य होता है और उसी से प्रभावित होकर व्यक्ति के विचार, भावनाएँ, मूल्य और विश्वास ढलते हैं। व्यक्ति का अस्तित्व वातावरण को नहीं बनाता बल्कि वातावरण अस्तित्व को बनाता है। मार्क्स की इस चिन्तनधारा की आलोचना में सार्त्रे एवं अन्य अस्तित्ववादियों का कहना था कि व्यक्ति वातावरण से प्रभावित होकर अपना जीवन नहीं ढालता बल्कि उनके जैसे विचार होते हैं वंसा ही उसका जीवन और वातावरण बन जाता है। सार्त्रे की मान्यता है कि स्वतन्त्रता व्यक्ति का स्वभाव है। यह समाज द्वारा नहीं दी जा सकती बल्कि यदि व्यक्ति स्वयं चाहे तो इसे प्राप्त कर सकता है। यह कहना गलत है कि व्यक्ति पर जब प्रत्याहार होगा तो वह क्षामोक्ष रहेगा। वह निश्चय ही इसका विरोध करेगा। सापेक्षता (Relativity) का समर्थन करते हुए सार्त्रे ने यह माना कि समाज के सभी व्यक्ति एक-दूसरे से जुड़े हुए हैं और इसलिए समाज एक इकाई के रूप में कार्य कर पाता है।

सार्त्रे स्वतन्त्रता प्राप्ति के लिए सशक्त विरोध का समर्थन करता है। वह अपने जीवन के प्रारम्भिक समय में साम्यवादी दल का सक्रिय सदस्य रहा। वह किंगमांडे की भाँति हीमेल की आलोचना करता है और व्यक्ति के अस्तित्व एवं व्यक्तित्व को महत्त्व देते हुए उसे किसी विषय विचारधारा से झकड़ना नहीं चाहता। मार्क्स के प्रति सार्त्रे की मुख्य आपत्ति यह है कि उनमें मानव व्यक्तित्व को भुला दिया। प्रत्येक व्यक्ति राज्य के साथ स्वयं की आत्मसात् करने की प्रयत्नाएँ अपना व्यक्तित्व को पूर्ण करने में अधिक रुचि लेता है। मार्क्सवादी विचारधारा अधिक गलत नहीं है। मुख्य समस्या यह है कि इसका विकास रुक गया है। मार्क्सवाद में मानववाद (Humanism) की उपधा कर दी गई है। सार्त्रे ने अस्तित्ववादी आन्दोलन का लक्ष्य मार्क्सवाद में पुनः मानववाद की स्थापना बताया। साक्षित हम में मार्क्सवादी विचारधारा सही पर्यो में अपनाई नहीं जा सकी थी क्योंकि चारों पार से पूँजीवादी देशों में घिरा होन के कारण सोवियत संघ मार्क्सवाद की प्रयत्ना राष्ट्रीय सुरक्षा की ओर अधिक झुक गया था। सार्त्रे का कहना था कि अस्तित्ववाद की हुई मार्क्सवादी चिन्तनधारा का भाग्य बर्दान का प्रयास है।

सात्रं प्रपने चिन्तन से मार्क्सवाद को मानवतावादी बनाना चाहता है। वह मार्क्सवाद के प्रचलित रूप का विरोध करता है जिसमें मजदूरों की तानाशाही के नाम पर व्यक्ति को पूर्णतः भुला दिया गया है। वह मानव-व्यक्तित्व के प्रति सम्मान और प्रतिष्ठा की स्थापना करके मार्क्सवाद को घागे बढ़ाकर दोष-मुक्त करना चाहता है। इस प्रकार अस्तित्ववाद मार्क्सवाद का अंगता कदम नहीं है वरन् उसमें संशोधन करने का पक्षपाती है।

रॉबर्ट निस्वेट के विचार (Ideas of Robert Nisbet)

निस्वेट एक ऐसा अस्तित्ववादी विचारक है जो राज्य की शक्ति का विरोध तो करता है, किन्तु व्यक्ति की स्वतन्त्रता पर इतना बल नहीं देता। उसकी मान्यता है कि राज्य ने व्यक्ति की धार्मिक, पारिवारिक आदि निष्ठाओं को तोड़ दिया है। उसके प्राथमिक समूह समाप्त हो चुके हैं। इन्हें राज्य ने धारमसात् कर दिया है। मध्ययुग में जो स्वतन्त्र प्राथमिक समूह वर्तमान में उनकी प्रशंसा निस्वेट ने की है, किन्तु उनकी पुनर्स्थापना का कोई निश्चित मार्ग नहीं बताया है।

अस्तित्ववाद की आलोचना

(The Criticism of Existentialism)

आलोचकों द्वारा अस्तित्ववाद के विरुद्ध प्रायः ये धारितियाँ उठाई गई हैं—

(i) यह एक बुद्धि-विरोधी सिद्धान्त है।

(ii) इस विचारधारा की यह मान्यता उपयुक्त नहीं है कि मानव-समाज का कोई ऐसा अविनाशित दृष्टिकोण नहीं बनाया जा सकता है, जिसके आधार पर भावी समाज की रूपरेखा के सम्बन्ध में अविषयवाली की जा सके।

(iii) अस्तित्ववादियों की यह मान्यता भी भ्रामक थी कि नैतिक नियमों द्वारा व्यक्ति को विशेष परिस्थितियों के कर्तव्यों का निर्देश नहीं दिया जा सकता। नैतिक आधारों में अनिश्चितता की मान्यता एक अतिशयोक्ति है क्योंकि अधिकांश लोगों के लिए उनका कर्तव्य प्रायः स्पष्ट रहता है।

(iv) विज्ञान तथा धर्म के प्रति अस्तित्ववादियों का अद्वितीय मठ भी आलोचना का विषय है।

(v) मार्क्सवादी आलोचकों की मान्यता है कि अस्तित्ववाद सकट तथा पुट टोकने में असमर्थ पूँजीवाद की विचारधारागत अभिव्यक्ति है।

(vi) यह विचारधारा समाज तथा राज्य को उपेक्षा की दृष्टि से देखती है। सात्रं तथा कामू के अतिरिक्त प्रायः सभी अस्तित्ववादी व्यक्ति को अत्यधिक महत्त्व देकर उसे एक गैर-निम्नस्तर स्थिति में ला पटकते हैं।

हन्ना आरेन्ट (Hanna Arendt)

परम्परावादी दार्शनिक विचारधारा में हन्ना आरेन्ट का महत्त्व मूलतः इसलिए है कि उसने मानव दशा का चित्रण करते हुए सर्वाधिकारवाद के कारकों और स्रोतों का गहन विश्लेषण किया है। इस महिला विद्वान् की मुख्य कृतियाँ ये हैं—

1. Origins of Totalitarianism, 1951, 1964

2. The Human Condition, 1958

3 Between Past and Future : Six Exercises in Political Thought, 1961

4 On Revolution, 1963

हन्ना घारेन्ट एक साहित्यकार हैं जिनने व्यक्ति के मानसिक और वैयक्तिक पक्षों को प्रमुखता प्रदान की है और यह मान्यता प्रकट है कि मानव की वैयक्तिक एवं आन्तरिक समस्याओं को समझने के लिए एक विशेष परिदृश्य की आवश्यकता है। हमारी मूल समस्या यह है कि 'ऐसी समस्याओं का निर्माण किया जाए जो सार्वजनिक कार्यों में सलग्न व्यक्तियों में एकता के साथ-साथ उनके व्यक्तिगत जीवन को धर्यवत्ता भी प्रदान करे।' दूसरे शब्दों में समस्या है—'सार्वजनिक अभिकरणों को वैयक्तिक विभिन्नताओं का उपयोगी उपकरण बनाया जाए।' हन्ना घारेन्ट ने अनुसार आज की सार्वजनिक स्वतन्त्रता तब तक धर्यहीन है जब तक कि हम उससे अपने वैयक्तिक अस्तित्व को प्रतिष्ठापूर्ण नहीं बनाते। जब तक हमारे निजी अस्तित्व को जन-समर्थन नहीं मिलता तब तक हमारी निराशा का अन्त नहीं हो सकता।

घारेन्ट ने सर्वाधिकारवाद के ऐतिहासिक दार्शनिक और सैद्धान्तिक कारकों का विश्लेषण किया है और यह मत प्रस्तुत किया है कि सर्वाधिकारवाद परम्परागत नैतिक मूल्यों के प्रति तटस्थ तो होना ही है, साथ ही एक नई और विभूत नैतिकता स्थापित करने का भी प्रयास करता है। हन्ना की सहानुभूति शास्त्रीय राजनीति-दार्शनिक और उसमें प्रतिपादित समस्याओं के प्रति है।

परम्परावादी माइकेल ओकशॉट

(Traditionalists : Michael Oakshott)

राजनीतिशास्त्र के स्वरूप क्षेत्र आदि के सम्बन्ध में दो विचारधाराओं में द्वन्द्व है—परम्परागत (Traditional) विचारधारा और अर्वाचीन या समकालीन (Contemporary) विचारधारा। परम्परावादी सम्प्रदाय के अनुसार राजनीतिशास्त्र में उन सभी विषयों का सम्मिलन किया जाता है जिनके सम्बन्ध में प्लेटो प्रारम्भ, हॉम्स, लॉक, रुसो, वेबम मिल, ग्रीन हीयल, मानव आदि प्रमुख राजनीतिशास्त्रियों ने लिखा है। सेबाइन ने जो परम्परागत अथवा ऐतिहासिक विचारधारा का सही प्रतिनिधित्व करते हैं यह मान्यता प्रकट की है कि एक ओर तो हमें इन महान् राजनीतिशास्त्रियों की रचनाओं में उन प्रश्नों को खोजना चाहिए जिनकी उद्धान विशेष रूप से चर्चा की है और दूसरी ओर यह भी देखना चाहिए कि कौन से ऐसे प्रमुख प्रश्न हैं जिन पर इन विचारकों ने पर्याप्त प्रकाश नहीं डाला है अथवा जो अभी अज्ञात रह गए हैं। परम्परावादी के अनुसार राजनीति का क्षेत्र मुख्यतः तीन बातों से सम्बद्ध है—(1) राजनीतिक दर्शन (2) राजनीतिक समस्याओं का विवरण, तथा (3) सीमित रूप में तथ्यों की खोज। राजनीतिक मूल्यों और विचारों पर परम्परावादी सम्प्रदाय का विशेष ध्यान रहा है। राजनीतिक विश्लेषण का जो परम्परागत विश्लेषण पद्धतियाँ हैं वे हैं ऐतिहासिक दार्शनिक दर्शन, धर्म और आचारिक वैधानिक और सत्यागत।

परम्परावादी दृष्टिकोण और विश्लेषण पद्धतियों के परिणामों में 20वीं शताब्दी के प्रमुख राजनीतिक विचारकों ने अपने को असन्तुष्ट अनुभव किया और फलस्वरूप राजनीतिशास्त्र में विश्लेषण की नई पद्धतियों को खोज निकालने का कार्य प्रारम्भ हुआ और राजनीतिशास्त्र के नए आयामों को ढूँढ़ा जाने लगा। वर्तमान शताब्दी के तीसरे दशक में यह विचार बल पकड़ने लगा कि राजनीतिशास्त्र को एक अन्तर शास्त्रीय विज्ञान बनाना चाहिए, उसे व्यवहारवादी चरमों से दूर रखा जाना चाहिए। विश्लेषण की नई पद्धतियों को खोज निकालने का कार्य प्रारम्भ किया गया। मुख्य उद्देश्य एक ऐसी अध्ययन-पद्धति को खोजना था जिसके द्वारा राजनीतिक घटनाओं का प्रबलोकन और परीक्षण कर, राजनीतिशास्त्र के अन्तर्गत अनुभवजन्य सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया जा सके। सारभूत रूप में, राजनीतिक व्यवहारवाद का जन्म हुआ जिसने द्वितीय महायुद्ध के बाद तेजी से लोकप्रियता प्राप्त की और आज के अधिकांश राजनीतिक विचारक राजनीतिशास्त्र के 'व्यवहारात्मक' स्वरूप पर ही बल देते हैं। अध्ययन के संरचनात्मक-प्रकार्यात्मक (स्ट्रक्चरल-फंक्शनल), व्यवहारात्मक नियम निर्माण, राजनीतिक सम्प्रणाली आदि नए-नए दृष्टिकोण विकसित हुए हैं। सरकार और राजनीति सम्बन्धी सभी घटनाओं को प्रेक्षित (Observed) और प्रेषण योग्य मानव-व्यवहार के रूप में व्यक्त करना आज के व्यवहारवादियों का मुख्य उद्देश्य है। व्यवहारवाद राजनीतिशास्त्र को विज्ञान का स्तर दिलाने में एक महत्त्वपूर्ण प्रयास है।

लेकिन राजनीतिशास्त्र के इस अर्वाचीन दृष्टिकोण की लोकप्रियता का यह अभिप्राय नहीं है कि परम्परावादी सम्प्रदाय मृतप्राय हो चुका है। विद्वानों का एक ऐसा शक्तिशाली समुदाय भी है जो राजनीतिशास्त्र के स्वरूप और क्षेत्र के सम्बन्ध में परम्परावादी दृष्टिकोण को ही सही मानता है। इन विद्वानों ने न केवल परम्परावादी शास्त्रीय राजनीतिक सिद्धान्त का रक्षण और पोषण किया है बल्कि अनुभवात्मक-विश्लेषणात्मक दृष्टिकोण (Empirical Analytical Approach) की कटु प्रालोचना भी की है। परम्परावाद के समर्थक इन महारथियों में प्रमुख हैं—माइकेल ओकशॉट, हन्ना, मलफर्ड सिवली ग्रिंट, बर्ट्रैंड जोसेनेल, लियो स्ट्रांस तथा एरिक वोरेलिन। माइकेल ओकशॉट को, जिसने हैरॉल्ड लॉस्क्री की मृत्यु के बाद सन् 1951 में लन्दन स्कूल ऑफ इकॉनॉमिक्स एण्ड पॉलिटिकल साइंस में राजनीति विज्ञान की अध्यक्षता सम्भाली, एक पक्का रूढ़िवादी राजनीतिक विचारक माना जाता है। इंग्लैण्ड में रूढ़िवादी चिन्तन के पुनरुज्जीवन के साथ उसका नाम मुख्य रूप से जुड़ा हुआ है। माइकेल ओकशॉट ने पश्चात्य सभ्यता के बुद्धिवाद (Rationalism) के विरुद्ध आवाज बुलन्द की है और इस बात का उपहास किया है कि नियन्त्रित बुद्धि (Controlled Reason) द्वारा ही सभी महत्त्वपूर्ण राजनीतिक सम्बन्धों को समझा जा सकता है।¹ ओकशॉट की मान्यता है कि इस प्रकार का दृष्टिकोण ही हमारी

अनेक असफलताओं का एक मूल कारण है। ओकशॉट के अनुसार इतिहास के माध्यम से जाने गए पूर्वाग्रह, परम्परा तथा संग्रहीत ज्ञान बुद्धि से कहीं अधिक महत्वपूर्ण हैं। जैसा कि डेविड ईस्टन ने लिखा है, ओकशॉट का विश्वास है कि राजनीतिक जीवन का ज्ञान कोरी पुस्तकें पढ़कर प्राप्त नहीं किया जा सकता बल्कि यह राजनीति के कार्यकलापों के माध्यम से (Through the Act of Politics) प्राप्त होता है, अन्य सामाजिक विज्ञानों से नहीं बल्कि कार्यों के इतिहास से (From the History of Acts) प्राप्त होता है।¹ माइकेल ओकशॉट ने अपने विवेचन को अनुभव (Experience) पर आधारित किया है और उन बहु-माप्यता (Multi-dimensionality) की पुनर्खोज पर बल दिया है जिसका कि निषेध प्रायः सिद्धान्तवादी और स्वीकारवादी लेखक (Ideological and Positivist Writers) करते हैं। ओकशॉट का राजनीतिक दर्शन उसके द्वारा रचित निम्न ग्रन्थों में प्रतिपादित है—*Rationalism in Politics, Experience and Its Modes, Introduction to Thomas Hobbes' Leviathan, and Political Education*

अपने ग्रन्थ 'एक्सपीरियेंस एण्ड इट्स मोड्स' में ओकशॉट ने यह विचार व्यक्त किया है कि दर्शन और विज्ञान आधारभूत रूप में दो भिन्न प्रकार की गतिविधियाँ हैं और ऐसे प्रयत्नों में कोई तुल्य नहीं है कि एक की पद्धतियों को दूसरे में ले जाया जाए अथवा एक के विषयों को दूसरे में स्थानान्तरित किया जाए। इस प्रकार का विचार ही भ्रामक है कि दर्शन वैज्ञानिक चिन्तन की पद्धतियों से कुछ सीख सकता है।² ओकशॉट व्यवहारवादियों के इस मत से सहमत नहीं है कि राजनीतिक दर्शन एक ऐसा 'प्रगतिशील' (Progressive) विज्ञान है जो ठोस परिणामों का सचय करता है और ऐसे नतीजों पर पहुँचता हो जिन पर कि भ्रामाभी शोध आधारित किए जा सकें। उसका तो विश्वास है कि राजनीतिक दर्शन इतिहास से निकटता के साथ एकीकृत है—सिद्धान्तों का इतिहास नहीं बल्कि उन समस्याओं का इतिहास जिन्हें दार्शनिकों ने खोजा है और समाधान के उन तरीकों का इतिहास जो उन्होंने प्रस्तावित किए हैं।³ डेविड ईस्टन जैसे व्यवहारवादियों ने ओकशॉट और उसके परम्परावाद के पोषण पर कठोर प्रहार किया है। ईस्टन के अनुसार परम्परावाद एक प्रकार के सामाजिक अन्धपन का सज्जन रक्षक (Deliberately Defends a Kind of Social Blindness) है। यह भ्रामाजिक वैज्ञानिकों की सज्जन कार्यवाहियों के विरुद्ध (Against the Conscious Deliberation of the Social Scientist) राजनीतिज्ञों की अन्तरात्मा की कला के सदगुणों (In the Virtues of the Initiative Art of the Statesman) में विश्वास करता है।⁴

1 David Easton *The Political System—An Enquiry into the State of Political Science*, p. 21

2 Michael Oakshott *Experience and Its Modes*, p. 354

3 Michael Oakshott *Political Education*, p. 26.

4 David Easton *Ibid.*, p. 71.

राजनीतिशास्त्र की प्रकृति और क्षेत्र (Nature and Scope of Political Science)

‘राजनीति’ का पर्यायवाची शब्द ‘पोलिटिक्स’ (Politics) है जो यूनानी भाषा के ‘पोलिस’ (Polis) शब्द से बना है। इस से लगभग 500 वर्ष पूर्व यूनानी लोग नगर राज्यों में रहते थे, जिन्हें ‘पोलिस’ कहा जाता था। ये नगर निर्भर और स्वशासित राजनीतिक इकाई थे। यूनानी दार्शनिकों ने इन नगर-राज्यों की स्थिति, घटनाओं और शासन-विद्या को पोलिटिक्स कहा है। इतिहास के कालवक्र में राज्य का स्वरूप बदला और नगर-राज्यों का स्थान राष्ट्रीय राज्यों (Nation States) में ले लिया। अब राजनीति राज्य के विस्तृत स्वरूप से सम्बन्धित विद्या हो गई, सामान्य ज्ञान से एक विज्ञान बन गई। प्राधुनिक युग में, जब हर क्षेत्र में वैज्ञानिक और व्यवस्थित अध्ययन की सहर है, राजनीति से सम्बन्धित विषयों के अध्ययन को राजनीतिशास्त्र (Political Science) की संज्ञा दी जाती है। राजनीति की परिभाषा समयानुसार दी जाती रही है और आज भी इसमें मतभेद नहीं है। प्राधुनिक युग में राजनीतिशास्त्र की प्रकृति एवं विस्तार के सम्बन्ध में काफी परिवर्तन हुए हैं, तथा परम्परागत परिभाषाएँ काफी बदल चुकी हैं।

राजनीतिशास्त्र की प्रकृति परम्परागत और सर्वाचीन दृष्टिकोण

राजनीतिशास्त्र की परम्परावादी परिभाषाएँ अथली, गेरिस, गार्नर, पाल जेनिट, सीले, गेटेल, लीकाक आदि की हैं। परम्परागत अथवा ऐतिहासिक विचारधारा का सही प्रतिनिधित्व जॉर्ज एच. लेबाइन ने किया है। अथली के अनुसार “राजनीतिशास्त्र वह विज्ञान है जिसका राज्य से सम्बन्ध है और जो राज्य की आधारभूत स्थितियों, उसकी प्रकृति और विविध स्वरूपों एवं विकास को समझने का प्रयत्न करता है।” गेरिस ने लिखा है कि “राजनीतिशास्त्र में, शक्ति की समस्या के रूप में, राज्य के सभी सम्बन्धों, उसकी उत्पत्ति, उसके मूल रूप (भूमि तथा निवासी), उसके प्रयोजन एवं नैतिक महत्व, उसकी आर्थिक समस्याओं, उसके अस्तित्व की अवस्थाओं, उसके विपक्षीय पहलु, उद्देश्य आदि पर विचार किया जाता है।” गार्नर की दृष्टि में, “राजनीतिशास्त्र का प्रारम्भ तथा अन्त राज्य के साथ होता है।” सीले के मत में “राजनीतिशास्त्र शासन सम्बन्धी बातों पर ठीक उसी प्रकार विचार करता है, जिस प्रकार अर्थशास्त्र सम्पत्ति जीवशास्त्र जीवन, बीजमण्डित अंक तथा रेखागणित स्थान और परिमाण के सम्बन्ध में विचार करते हैं।” गेटेल के अनुसार, “राजनीतिशास्त्र राज्य के मूलकालीन, वर्तमान या भावी स्वरूप का, राजनीतिक संगठन एवं राजनीतिक कार्यक्रम का, राजनीतिक समस्याओं तथा राजनीतिक विचारधाराओं का अध्ययन करता है।” लीकाक के मतानुसार, “राजनीतिशास्त्र सरकार से सम्बन्धित विद्या है।” लॉस्क्री का उल्लेख है कि, “राजनीतिशास्त्र के अध्ययन का सम्बन्ध मानव सम्बन्धित संगठित राज्य से है।” इन विभिन्न परम्परावादी परिभाषाओं से यही स्पष्ट होता है कि राजनीतिशास्त्र राज्य, समाज, सरकार और व्यक्ति के पारस्परिक सम्बन्धों का एक क्रमबद्ध और

सश्लिष्ट अध्ययन है। सभी परिभाषाएँ मुख्यतः राज्य पर केन्द्रीभूत हैं और वही राजनीतिशास्त्र के अध्ययन का विषय है। इस दृष्टिकोण के पीछे प्लेटो और अरस्तू के समय से चली आ रही यह मान्यता है कि राज्य कुछ पवित्र लक्ष्यों की प्राप्ति के लिए अस्तित्व में है। ग्रेनाइन ने लिखा है कि इस शास्त्र में हम उन सभी विषयों को सम्मिलित करते हैं जिनके सम्बन्ध में प्लेटो, अरस्तू, हॉम्स, लॉक, रूसो, बेन्थम, मिल, ग्रीन, हीगल, मार्क्स आदि ने विस्तार से लिखा है। जिन प्रश्नों अथवा समस्याओं की उन्होंने विशेष रूप से चर्चा की है, वे हैं—राज्य के माध्यम से किन प्रादशों की प्राप्ति सम्भव और वांछनीय है, स्वतन्त्रता का क्या अभिप्राय है, सरकार के कार्यक्षेत्र की सीमाएँ राज्य या सरकार को राजनीतिशास्त्र के अध्ययन का मुख्य विषय मानती हैं।

राजनीतिशास्त्र की जो परम्परागत परिभाषाएँ हैं उनकी प्रमुख विशेषताओं को इस प्रकार गिनाया जा सकता है—

1 सत्पातक पहलू पर अधिक जोर दिया गया है। उदाहरणार्थ राज्य, सरकार आदि सत्पातों को राजनीतिशास्त्र के अध्ययन का प्रमुख आधार माना गया है।

2 सम्बन्धित सत्पातों की संरचना का वर्णन किया जाता है, जैसे राज्य के तत्त्वों पर प्रकाश डाला जाता है, सम्प्रभुता, सरकार के रूप, सरकार के भ्रम, शक्ति-पृथक्करण आदि का वर्णन किया जाता है।

3 राज्य के कार्यों पर अधिक जोर नहीं दिया जाता, उन्हें भीण विषय माना जाता है।

4 ये परिभाषाएँ राज्य के लक्ष्य पर विशेष प्रकाश नहीं डालती और न ही सत्पातों तथा उनके कार्यों का मूल्यांकन करती हैं।

5. मूल्यों और लक्ष्यों में इन परिभाषाओं का सम्बन्ध भौतिक रूप में है, अनुभव के आधार पर इन्हें सिद्ध करने का प्रयास नहीं है।

6, राजनीतिक प्रक्रिया के औपचारिक तथा कानूनी दृष्टिकोणों पर अधिक जोर दिया गया है। विभिन्न सामाजिक, धार्मिक एवं नैतिक शक्तियों के बीच क्या पारस्परिक सम्बन्ध रहता है, वे एक दूसरे पर क्या प्रभाव डालती हैं, आदि में इसकी कोई रुचि नहीं है।

7 राजनीतिशास्त्र का अध्ययन एक व्यापक प्रणाली के रूप में किया गया है, उसका भुकाव भाव की भाँति वैज्ञानिकरण की ओर नहीं है।

राजनीतिशास्त्र की परिभाषा का परम्परावादी रूप अब बदलता जा रहा है, नवीन रूप के प्रतिपादकों द्वारा यह विवाद खड़ा किया गया है कि राजनीतिशास्त्र क्या व्यक्ति के केवल उन्हीं कार्यकलापों का अध्ययन करता है जिनका सम्बन्ध राज्य से है अथवा व्यक्ति के कुछ उन कार्यकलापों का भी अध्ययन करता है जिनका सम्बन्ध उसके जीवन के केवल राजनीतिक पहलू से न होकर सामाजिक, धार्मिक, धार्मिक आदि अन्य पहलुओं से होता है। राजनीतिशास्त्र के नवीन रूप के प्रतिपादकों को व्यवहारवादी राजनीतिशास्त्री कहा गया है जिनकी मान्यता है कि राजनीतिशास्त्र

की गवेषणा का आधार व्यक्ति के केवल राज्य सम्बन्धी व्यवहार और क्रियाकलाप ही नहीं हैं बल्कि बहुपक्षीय व्यवहार और क्रियाकलाप हैं। अर्वाचीन सम्प्रदाय में भी विद्वानों में मतभेद नहीं है। कंटलिन का विचार है कि राजनीतिशास्त्र का सम्बन्ध उन सभी क्रियाकलापों से लिया जाना चाहिए जो समाज के तत्वावधान में होते हैं। राजनीतिशास्त्र और समाजशास्त्र का क्षेत्र एक ही है, केवल दृष्टिकोण भिन्न-भिन्न हैं। राजनीति के अध्ययन को हम केवल उन्हीं वस्तुओं तक सीमित नहीं रख सकते जिनका सम्बन्ध राज्य से है। जहाँ वही भी शक्ति-सम्पर्क है वही राजनीति है। यदि यह शक्ति-सम्पर्क, धार्मिक संगठनों, पारिवारिक सम्बन्धों, श्रमिक संघों आदि में भी फैलाई देता है तो उन सब का अध्ययन भी राजनीतिशास्त्र का विषय है।

हरमन हीलर का मत है कि आज का राजनीतिशास्त्र मुख्यतः राजनीतिक शक्ति की प्राप्ति, रक्षा एवं वितरण की समस्या पर विचार करता है। ऐसा विचार करते समय किसी मूलतः राज्य को अध्ययन का विषय बनाया जा सकता है अथवा मूलतः राज्य में प्राप्त तत्त्वों के आधार पर अमूलतः राज्य की कल्पना की जा सकती है। इसके प्रतिरिक्त धातुनिक राजनीतिशास्त्र जिन विभिन्न तत्त्वों का अध्ययन करता है वे हैं—प्रक्रियाओं का वह पारस्परिक सम्बन्ध जिसके द्वारा शक्ति को भौतिक एवं जलवायु सम्बन्धी परिस्थितियों के अनुरूप सत्यापित बनाया जा सकता है। जातीय विशेषताओं तथा अन्य विशेषताओं का प्रभाव, संगठन के नियन्त्रण के प्रमुख प्रकारों का वर्णन तथा विश्लेषण, राज्य की महत्वपूर्ण राजनीतिक संस्थाओं का विशेषतः दलों का संगठन एवं कार्य, राजनीतिक संस्थाओं के अन्त तथा विकास में राजनीतिक विचारों का योगदान, संगठित राजनीतिक शक्तियों के प्रमुख सामाजिक शक्तियों के साथ सम्बन्ध का विश्लेषण, धर्म, लोकमत, प्रेस तथा प्रमुख धार्मिक शक्तियों का प्रभाव, अन्तर्राष्ट्रीय शक्तियों एवं अन्य राज्यों के सम्बन्धों में, एक राज्य की शक्तियों की पुनरीक्षा आदि। सॉसर्वेल ने शक्ति-सिद्धान्त का विश्लेषण करते हुए उसे राजनीतिशास्त्र का मूल माना है। उनका कहना है 'एक अनुभववादी व्यवस्था के रूप में राजनीतिशास्त्र शक्ति की रूप रचना एवं उपयोग का अध्ययन है।' डेविड ईस्टन ने राजनीतिशास्त्र को 'सामाजिक मूल्यों के आधिकारिक निर्धारण' का अध्ययन माना है। सॉसर्वेल और ईस्टन धातुनिक राजनीतिशास्त्रियों में दो महारथी हैं जिनके विचारों का प्रगतिशीलता के अन्तर्गत विस्तार से विवेचन किया गया है।

राजनीतिशास्त्र की परम्परागत और अर्वाचीन परिभाषाएँ विषय-वस्तु, प्राथमिकता तथा मूल्यों की दृष्टि से अपने गुण-दोष और अपनी भिन्नताएँ रखती हैं। परम्परागत मान्यता में अत्यधिक औपचारिकता पर बल दिया गया है। इसके द्वारा समाप्यता की गहराई तक नहीं पहुँचा जा सकता है। परम्परागत परिभाषाएँ राजनीतिशास्त्र की वह के अनेक विषयों को अछूता छोड़ देती हैं—जैसे राज्य के कार्य, सरकार की प्रक्रियाएँ, राज्य तथा समाज के बीच पाई जाने वाली अन्तःक्रियाएँ, नियंत्रण सेने की प्रक्रिया, नीति रचना का कार्य, नीति-निर्धारण के कारण तथा परिणाम आदि। इन परिभाषाओं में राज्य और सरकार को ही सब कुछ माना गया

है, अन्य तरफों की उपेक्षा की गई है, राजनीतिक तत्वों तथा संस्थाओं का राजनीतिक क्रियाओं पर जो प्रभाव पड़ता है उसके अध्ययन को स्थान नहीं दिया गया है। अर्वाचीन परिभाषाएँ भी आलाचना से परे नहीं हैं। वर्तमान विचारकों ने राजनीतिक व्यवस्था के किसी एक पहलू पर बहुत अधिक बल दिया है तो दूसरे पहलुओं की अवहेलना की है। लॉसवेल ने शक्ति को महत्त्वपूर्ण माना है तो ईस्टन ने मूल्यों के वितरण पर जोर दिया है। राजनीतिशास्त्र को समग्र रूप में नहीं देखा गया है बल्कि टुकड़ों में बाँट दिया है। दृष्टिकोण विषयगत अत्यधिक है और परिभाषाएँ असन्तुलन के दोष से ग्रसित हैं। राजनीतिशास्त्र को सन्तुलित परिभाषा एक ऐसे विज्ञान के रूप में की जानी चाहिए जिसमें व्यक्ति के उन कार्यकलापों का अध्ययन किया जाता है जिनका सम्बन्ध उसके जीवन के राजनीतिक पहलू से अर्थात् राज्य, सरकार, राजनीतिक संस्थाओं, राजनीतिक प्रक्रियाओं आदि से सम्बन्धित पक्षों से होता है और इस अध्ययन में व्यक्ति के जीवन के सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक आदि अन्य पहलुओं के पारस्परिक प्रभावों का मूल्यांकन भी किया जाता है और यह भी देखा जाता है कि व्यक्ति के जीवन के राजनीतिक पहलू तथा अन्य पहलू किस तरह एक-दूसरे को प्रभावित करते हैं।

राजनीतिशास्त्र का क्षेत्र . परम्परागत और अर्वाचीन दृष्टिकोण

राजनीतिशास्त्र के क्षेत्र पर विभिन्न विचार व्यक्त किए गए हैं—परम्परागत दृष्टिकोण तो है ही, नवीन दृष्टिकोण भी प्रतिपादित किए गए हैं। यदि मोटे रूप में लें तो राजनीतिशास्त्र राज्य और सरकार के सर्वांगीण अध्ययन के साथ मानव-तत्त्व और आधुनिक वातावरण का भी अध्ययन करता है। हरमन हेसर के अनुसार, आज राजनीतिशास्त्र प्रधानतः राजनीतिक शक्ति की प्रतीति, उसके दृढीकरण और वितरण की समस्या पर केन्द्रीभूत है। इसके अन्तर्गत उन प्रक्रियाओं के पारस्परिक सम्बन्धों का अध्ययन किया जाता है जिनके द्वारा भौगोलिक, जनजाति सम्बन्धी, जातीय, प्राकृतिक, आर्थिक, सैनिक, नैतिक, धार्मिक तथा राष्ट्रीय वातावरण और कानून के अनुसार जनशक्ति राज्य-संस्था का स्वरूप धारण करती है। इस में महत्त्वपूर्ण राजनीतिक समुदायों-विशेषकर राजनीतिक दलों के संगठन और कार्यों का वर्णन एवं विश्लेषण किया जाता है। हम यह भी देखते हैं कि राजनीतिक समुदायों की उत्पत्ति एवं विकास में राजनीतिक विचारों के प्रभाव का क्या महत्त्व है। साथ ही इसमें संगठित राजनीतिक शक्ति तथा संघीय अथवा अन्तर्राष्ट्रीय सन्दर्भ में राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों का पर्यवेक्षण भी किया जाता है।

राज्य का सर्वांगीण और सर्वकालीन अध्ययन—राजनीतिशास्त्र के अन्तर्गत राज्य के प्रतीति, वर्तमान और भविष्य दोनों का अध्ययन किया जाता है। सभी राजनीतिक संस्थाएँ अधिक विकास का परिणाम हैं। राज्य का वर्तमान स्वरूप ऐतिहासिक विकास की उपज है। राजनीतिशास्त्र राज्य की उत्पत्ति, राज्य के वर्तमान स्थिति तक पहुँचाने की विभिन्न अवस्थाओं, विभिन्न युगों और देशों के राज्य तथा शासन के स्वरूपों के विकास आदि का अध्ययन करता है। राजनीतिक

विचारधारा (Political Thought) के विकास, राजनीतिक विकास (Political Development) के सिद्धान्त और नियम भी राजनीतिशास्त्र की विषय-सामग्री हैं। राज्य का वर्तमान स्वरूप, संगठन, भौचित्य, उद्देश्य, कार्यक्षेत्र आदि भी राजनीतिशास्त्र की अध्ययन सामग्री हैं। यह शास्त्र राज्य के भावी स्वरूप का भी अध्ययन और विश्लेषण करता है। राज्य के तात्कालिक स्वरूप और संगठन से मनुष्य की तृप्ति नहीं होती। अतः प्रारम्भ से ही वह आदर्श राज्य का स्वप्न लेता रहा है। प्लेटो, अरस्तू, मूर आदि ने आदर्श राज्य का चित्र खींचा और वर्तमान विचारक भी राज्य के स्वरूप, उद्देश्य तथा कार्यक्षेत्र के सम्बन्ध में अनेक नवीन विचार हमारे सम्मुख प्रस्तुत करते रहे हैं।

सरकार का अध्ययन—सरकार वह उपकरण है जो राज्य के स्वरूप की क्रियात्मक अभिव्यक्ति करता है। राजनीतिशास्त्र में सरकार के विभिन्न भ्रमों, उनके संगठन, कार्यक्षेत्र, उन भ्रमों में पारस्परिक सम्बन्ध, राजनीतिक दल, जनमत, स्थानीय शासन आदि का विशेष अध्ययन किया जाता है।

मनुष्य, अन्तर्राष्ट्रीय विधि आदि का अध्ययन—राजनीतिशास्त्र राज्य और सरकार के सर्वांगीण अध्ययन के साथ मानव तत्त्व और आधुनिक वातावरण का भी अध्ययन करता है। यह मानव अधिकारों, राज्य के प्रति उसके कर्तव्यों, व्यक्ति और राज्य के पारस्परिक सम्बन्धों पर प्रकाश डालता है। व्यक्ति के वे क्रियाकलाप जिनका सम्बन्ध राज्य और शासन से है, इस शास्त्र की अध्ययन-सामग्री हैं। इसके अन्तर्गत अन्तर्राष्ट्रीय विधि और सम्बन्धों, अन्तर्राष्ट्रीय संगठन, अन्तर्राष्ट्रीय शान्ति और सुरक्षा आदि का अध्ययन भी सम्मिलित है।

राज्य के विषय-क्षेत्र के बारे में उपरोक्त विचार परम्परागत रूप में चले आ रहे हैं। इन्हें सुगठित रूप में व्यक्त करते हुए प्रो फेयरली ने लिखा है—“राजनीतिशास्त्र राज्य के अन्तर्गत शासन और कानून की अधीनता में संगठित मानव-जीवन से सम्बन्धित है। इसमें राज्यों के संगठन, उनके क्रियाकलापों, राजनीतिक संगठनों और क्रियाओं से सम्बन्धित सिद्धान्तों तथा विचारों का अध्ययन किया जाता है। यह राजनीतिक सत्ता और व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के सामञ्जस्य की समस्या पर विचार करता है। राज्य द्वारा नियन्त्रित मनुष्यों के आन्तरीक सम्बन्धों और मनुष्य तथा राज्य के सम्बन्धों पर यह प्रकाश डालता है। जिन अभिकरणों द्वारा राज्य के कार्यों का निर्धारण, अभिव्यजन और क्रिया-व्ययन होता है उनके बीच शासन सत्ता का विभाजन होता है उनका भी और राष्ट्रीय जीवन की समस्या का भी इसमें अध्ययन होता है।” सन् 1948 में यूनेस्को के एक सम्मेलन में राजनीतिशास्त्र के क्षेत्र पर विचार किया गया था। तदनुसार राजनीतिशास्त्र का विषय क्षेत्र मोटे रूप में चार शाखाओं में विभाजनीय है—

(क) राजनीतिक सिद्धान्त (Political Theory)—इसमें राजनीतिक विचारों का इतिहास तथा राजनीतिक सिद्धान्त या विचारधारा सम्मिलित है।

(ख) राजनीतिक संस्थाएँ (Political Institutions)—इसमें संविधान,

राष्ट्रीय सरकार, लोक शासन, सरकार के सामाजिक एवं आर्थिक कार्य, राजनीतिक संस्थाएँ आदि शामिल हैं।

(ग) राजनीतिक दल (Political Parties)—इसमें राजनीतिक दल, समुदाय, जनमत, सरकार एवं प्रशासन में जनता के योगदान आदि का अध्ययन निहित है।

(घ) अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध (International Relations)—इसमें अन्तर्राष्ट्रीय संगठन, अन्तर्राष्ट्रीय प्रशासन तथा अन्तर्राष्ट्रीय विधि सम्मिलित हैं।

राजनीतिशास्त्र के स्वरूप और क्षेत्र पर कुछ प्रमुख धर्वाचीन दृष्टिकोण—राजनीतिशास्त्र के अध्ययन का उपरोक्त विषय-क्षेत्र पारस्परिक है। तदनुसार इस शास्त्र का अध्ययन राज्य और राजनीतिक संस्थाओं तक सीमित माना जाता रहा है। किन्तु प्रति आधुनिक काल में—मुख्यतः द्वितीय महायुद्ध के उपरान्त—राजनीतिशास्त्र के अध्ययन में नवीन प्रवृत्तियाँ दृष्टिकोचर हुई हैं, नए दृष्टिकोण प्रतिपादित किए गए हैं। नवीन प्रवृत्ति के अनुसार राज्य तथा राजनीतिक संस्थाओं की परिधि के परे भी कुछ प्रक्रियाएँ और परिवेष्ट हैं जिनका अध्ययन राजनीतिशास्त्र के अन्तर्गत किया जाना आवश्यक है। इस अध्ययन की अपेक्षा करना राजनीतिशास्त्र की उपयोगिता को खोना या कम करना है। सभी समाज विज्ञानों का प्रेरणा-स्रोत और अध्ययन-केन्द्र बिन्दु मानव-व्यवहार के अध्ययन की यह अपेक्षा नहीं कर सकता। मानव-व्यवहार के केवल राजनीतिक पहलू का अध्ययन अपर्याप्त है, कुछ उन प्रक्रियाओं का अध्ययन भी आवश्यक है जो गैर-राजनीतिक चरित्र की हैं। इन प्रक्रियाओं का मानव-व्यवहार के राजनीतिक पहलू पर प्रभाव पड़ता है। राज्य और राजनीतिक संस्थाओं का अध्ययन ही महत्वपूर्ण नहीं है बल्कि राजनीतिक व्यवहार और उस पर पड़ने वाले मानसिक, सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक परिस्थितियों के प्रभावों का अध्ययन भी महत्वपूर्ण है। राजनीतिशास्त्र के अध्ययन का यह नवीन दृष्टिकोण व्यवहारवादी आन्दोलन के नाम से विख्यात हुआ है। इस आन्दोलन के विरुद्ध भी एक प्रतिक्रिया चल पड़ी है जिसे उत्तर-व्यवहारवाद की सज्ञा दी गई है। वस्तुतः राजनीतिशास्त्र का विषय-क्षेत्र पर अभी तक विद्वानों में कोई मतभेद नहीं हो सका है, अनेक दृष्टिकोण विकसित हुए हैं। विभिन्न दृष्टिकोणों में यदि अनेक समानताएँ देखने को मिलती हैं तो पारिभाषिक स्तर पर विभिन्नताएँ भी कम नहीं हैं। राजनीतिशास्त्र के स्वरूप और क्षेत्र पर मत-भिन्नताओं के सम्बन्ध में युलाऊ (Eulau) की यह टिप्पणी ठीक ही है कि “राजनीतिशास्त्री विभिन्न दिशाओं में स्पष्ट रूप से यह मानकर यात्रा कर रहे हैं कि यदि किसी को मजिल का पता नहीं भी है तो भी कोई न कोई रास्ता उसे मजिल तक पहुँचा ही देता है।”¹ स्टीफेन वास्बी ने भी मिला है—“राजनीतिशास्त्री मुबह 9 बजे से शाम 5 बजे तक जो कुछ करते हैं वही राजनीतिशास्त्र है।”²

राजनीतिशास्त्र के स्वरूप और क्षेत्र के सम्बन्ध में कुछ प्रमुख नए या धर्वाचीन दृष्टिकोण अप्रतिबिम्बित शीर्षकों में स्पष्ट किए जा रहे हैं—

1 Heinz Eulau : "Political Science" in Bart F. Hosltz, "A Reader's Guide to the Social Sciences" p. 91

2 Stephen Wasby : Political Science The Discipline and Its Dimensions, p. 3

(क) राजनीतिशास्त्र शक्ति का अध्ययन है (कंटलिन तथा लॉसवेल)—
कंटलिन और लॉसवेल ने राजनीतिशास्त्र को शक्ति का अध्ययन माना है। दोनों के विचारों का मुख्य आधार मनोविज्ञान है। कंटलिन ने राज्य के स्थान पर व्यक्ति के राजनीतिक क्रियाकलापों के अध्ययन पर बल दिया है और राजनीति को प्रभुत्व तथा नियन्त्रण (Dominance and Control) के लिए किया जाने वाला संघर्ष माना है। संघर्ष का मूल कारण मानव की यह इच्छा है कि दूसरे लोग उसके अस्तित्व को स्वीकार करें। सन् 1962 में 'सिस्टेमेटिक पॉलिटिक्स' शीर्षक से कंटलिन की पुरानी पुस्तक का जो संशोधित संस्करण निकला उसमें कंटलिन के विचार अधिक स्पष्ट और परिष्कृत हैं।

कंटलिन ने 'शक्ति' (Power) को इच्छाओं के संघर्ष और नियन्त्रण-प्रक्रिया का आलम्बन मानते हुए सभी राजनीतिक कार्यों की कुञ्जी बताया है। अपने विचार को स्पष्ट करते हुए उसने लिखा है—“समाज में नियन्त्रण जो कुछ करना है, नियन्त्रण-भावना के कारण जो भी कार्य किए जाते हैं, नियन्त्रण-भावना पर आधारित सम्बन्धों की इच्छाओं के कारण समाज में जिस ढंगे और जिन इच्छाओं का निर्माण होता है, उन सबसे राजनीतिशास्त्र का सम्बन्ध है।”¹

लॉसवेल 'शक्ति' की अवधारणा का दूसरा प्रमुख प्रणेता है। उसने शक्ति-सिद्धान्त का विश्लेषण करते हुए इसे राजनीतिशास्त्र का मूल माना है और कहा है—“एक अनुभववादी व्यवस्था के रूप में राजनीतिशास्त्र शक्ति की रूपा-रचना तथा उपयोग का अध्ययन है।” समाज में कतिपय मूल्यों की प्राप्ति करने के लिए प्रत्येक व्यक्ति दूसरों पर अपना प्रभाव डालने की चेष्टा करता है और इस प्रभाव-चेष्टा में 'शक्ति' का भाव निहित रहता है। इस प्रकार राजनीतिशास्त्र प्रभाव तथा प्रभावी (Influence and Influential) का अध्ययन है। राजनीतिशास्त्र भी अन्य सामाजिक विज्ञानों की भाँति एक नीति विज्ञान है और सामाजिक नीति ऐसी होनी चाहिए जिसके द्वारा परिस्थितियाँ बनाई जा सकें जिनमें कि समाज के मूल्यों को शक्ति के साथ समायोजित किया जा सके। शक्ति सम्बन्धी प्रक्रिया सामाजिक प्रक्रिया से भिन्न न होकर सम्पूर्ण सामाजिक प्रक्रिया या राजनीतिक पहलू मात्र है। राजनीतिशास्त्र अमूर्त समस्याओं या सगठनों का अध्ययन नहीं करता, यह व्यक्ति को उसके पूर्ण रूप में देखता है तथा अन्तर्व्यक्तिक सम्बन्धों का अध्ययन करता है। इसमें व्यक्ति की आवश्यकताओं एवं हितों के पक्ष मात्र को नहीं देखा जाता बल्कि उसके समस्त पहलुओं के साथ पूर्ण व्यक्तित्व का अध्ययन किया जाता है। यह उन सभी तत्त्वों का ज्ञान प्राप्त करता है तथा उनका मूल्यांकन करता है जो नीति सम्बन्धी लक्ष्यों के पूर्ण होने में अवरोध का कार्य करते हैं।

लॉसवेल ने बताया कि शक्ति का वितरण असमान होने से मूल्यों की प्राप्ति सब लोगों को एक जैसी, एक समय पर और एक तरह से नहीं होती है। इसीलिए

राजनीतिशास्त्र उस राजनीति को सोजता है जो यह बतलाए कि 'कौन, क्या, कब और कैसे प्राप्त करता है?' इसी विचार के आधार पर उसने सन् 1936 में प्रकाशित अपनी एक पुस्तक का नाम ही "राजनीति—कौन, क्या, कब और कैसे प्राप्त करता है?" रखा है। लॉसवेल के अनुसार 'शक्ति' राजनीति का मुख्य सार है। राजनीतिक व्यक्ति वह है जिसका प्रमुख मूल्य (उद्देश्य) शक्ति प्राप्त करना है। शक्ति का अभिप्राय महत्त्वपूर्ण निर्णय लेने से है और निर्णयों का महत्त्व इस बात से नापा जाता है कि मूल्यों के वितरण पर उनका कितना प्रभाव है। लॉसवेल शक्ति को मूल्यों के वितरण को प्रभावित करने वाला साधन मानता है। मूल्यों के सम्बन्ध में निर्णय शक्तिशाली व्यक्तियों द्वारा लिए जाते हैं और ये निर्णय मूल्यों के वितरण को प्रभावित करते हैं। कौन, क्या, कब और कैसे पाता है—ये प्रश्न हमें उन व्यक्तियों के कार्य-भाग के अध्ययन की ओर ले जाते हैं जो इन्हें प्राप्त करते हैं। व्यक्ति मूल्यों को प्राप्त करने का प्रयास इसलिए करते हैं क्योंकि इनकी प्राप्ति से उन्हें बँधव, पद और प्रतिष्ठा की उपलब्धि होती है। मूल्यों को प्राप्त कर लेने के कारण समाज द्वारा ये सब चीजें व्यक्तियों को प्रदान की जाती हैं। मूल्यों का समाज में वितरण किस तरह होता है, राजनीतिशास्त्र के विद्यार्थी के अध्ययन का यह प्रमुख विषय है। किसी भी राजनीतिक व्यवस्था की प्रकृति को हम तभी समझ सकते हैं जब मूल्यों के वितरण का अध्ययन करें। उल्लेखनीय है कि लॉसवेल की प्रारम्भिक रचनाओं से यह ध्वनित होता है कि वह मूल्यों से अधिक 'शक्ति' को राजनीतिशास्त्र का केन्द्र बिन्दु मानता है, किन्तु बाद की रचनाओं से यह स्पष्ट होता है कि उसने शक्ति की महत्ता का प्रतिपादन इसलिए किया है क्योंकि विभिन्न आदर्शों और मूल्यों की प्राप्ति के लिए शक्ति आवश्यक है। लॉसवेल ही के शब्दों में, "राजनीतिक क्रिया-कलापों का आरम्भ उस परिस्थिति में होता है जिसमें कर्त्ता विभिन्न मूल्यों की प्राप्ति की चेष्टा करता है और शक्ति जिसकी आवश्यक (और सम्भवतः पर्याप्त भी) शर्त होती है।" इस तरह लॉसवेल के सशोषित विचार के अनुसार शक्ति और मूल्य दोनों का अध्ययन राजनीति में महत्त्वपूर्ण है। लॉसवेल का अभिमत है कि राजनीतिशास्त्र के रूप में जो परिवर्तन आया है वह वैज्ञानिक और तकनीकी विकासों के प्रभाव का परिणाम है। विज्ञान ने विश्व के स्वरूप को इतना बदल दिया है कि राजनीतिशास्त्र उससे अप्रभावित नहीं रह सकता। राजनीतिशास्त्र का सही अध्ययन तभी किया जा सकता है जबकि उस पर प्रभाव डालने वाली विभिन्न शक्तियों को भी अध्ययन का विषय बनाया जाए।

कंटलिन और लॉसवेल के विचार महत्त्वपूर्ण हैं, किन्तु इस मान्यता में सशय है कि व्यक्ति के वे सभी कार्य राजनीतिशास्त्र के अध्ययन-क्षेत्र की सीमा में आ बैठे हैं जिनका आधार शक्ति है। राजनीतिक और गैर-राजनीतिक क्रिया-कलापों के बीच सीमा-रेखा ठो है ही। फिर, राजनीति को केवल शक्ति का सपथ ही नहीं माना जा सकता, उसमें सहयोग और सहमति का भी स्थान है। पुनश्च, लॉसवेल ने 'कौन, क्या, कब और कैसे प्राप्त करता है' जैसे प्रश्न उठा कर राजनीति की शक्तिशाली

प्रभिजात्य वर्ग के क्रियाकलापों के अध्ययन तक ही सीमित कर दिया है। जबकि जन-साधारण के क्रियाकलाप भी राजनीतिशास्त्र के अध्ययन का महत्वपूर्ण भाग है।

(ख) राजनीतिशास्त्र सामाजिक मूल्यों के प्राधिकारिक निर्धारण का अध्ययन है (डेविड ईस्टन के विचार)—शक्ति व्यवहारण की कमियों को दूर करने के प्रयास में डेविड ईस्टन ने अपना प्रत्यक्ष ही विचार प्रस्तुत किया है। अपनी पुस्तक 'दी पॉलिटिकल सिस्टम' में एक स्थल पर उसने लिखा है कि राजनीतिशास्त्र सामाजिक मूल्यों के प्राधिकारिक आवंटन या निर्धारण (Authoritative allocation of the values of society) का अध्ययन है।¹ इसी पुस्तक में एक अन्य स्थल पर उसका कथन है—“राजनीतिशास्त्र मूल्यों के प्राधिकारिक आवंटन का अध्ययन है, जैसा कि यह शक्ति के वितरण एवं प्रयोग के द्वारा प्रभावित किया जाता है।”² ईस्टन ने राजनीति के सैद्धान्तिक अध्ययन को दो भागों में बाँटा है—प्रथम भाग के अन्तर्गत वह राजनीतिक व्यवस्थाओं (Political System) के जीवित रहने (Survival) के अध्ययन को सम्मिलित करता है और दूसरे भाग में शक्ति के वितरण और इस वितरण के आधार पर मूल्यों के निर्धारण के अध्ययन को सम्मिलित करता है। ईस्टन का विचार है कि प्राधिकारिक आवंटन या निर्धारण तथा प्राप्त होने वाले मूल्यों और शक्ति के प्रयोग तथा वितरण के बीच एक घनिष्ठ सम्बन्ध है जो एक-दूसरे को जोड़ती है। ईस्टन ने राजनीतिशास्त्र के अध्ययन-क्षेत्र में तीन बातों पर प्रमुख रूप से बल दिया है—नीति, प्रभिसत्ता और समाज (Policy, Authority and Society)। उसने इन तीनों बातों की व्याख्या की है। नीति का सार (The Essence of Policy) इस तथ्य में है कि इसके माध्यम से कुछ बातें कुछ व्यक्तियों को निषिद्ध की जाती हैं और कुछ बातें दूसरों को प्राप्त करने योग्य बनाई जाती हैं। दूसरे शब्दों में, नीति का आशय समाज द्वारा प्रयत्न किसी सन्धि या समुदाय द्वारा प्रयत्न समूह द्वारा किए गए उन निर्णयों और मानव-क्रियाकलापों के ताने-बाने (A web of decisions and actions) से है जिनके द्वारा सामाजिक मूल्यों का आवंटन होता है। इस सम्बन्ध में यह ध्यान रखने योग्य बात है कि मूल्यों के निर्धारण की प्रक्रिया का अभिप्राय यह निश्चित करना होता है कि सामाजिक सम्पन्नता प्रयत्न विपन्नता में कौन किस सीमा तक भागीदार बने। इस प्रक्रिया में किए गए निर्णयों की सफलता और असफलता दोनों राजनीतिशास्त्र के अध्ययन के लिए महत्वपूर्ण हैं। प्रभिसत्ता (Authority) सम्बन्धी अध्ययन राजनीतिशास्त्र के लिए आवश्यक है क्योंकि नीति सम्बन्धी निर्णयों को मनवाने के लिए प्रभिसत्ता का अस्तित्व जरूरी है। मूल्यों का आवंटन प्राधिकारिक होता है। कोई भी चीज प्राधिकारिक तभी मानी जाती है जब इससे प्रभावित होने वाले या इससे सम्बन्ध रखने वाले लोग यह मान लें कि इसका पालन करना अनिवार्य है। प्रभिसत्ता की मान्यता के पीछे अनेक कारण हो सकते हैं, यथा, कानून के अनुसार प्रचरण करने की भावना, दबाव का भय आदि। समाज (Society) का अध्ययन राजनीतिशास्त्र

मे इसलिए आवश्यक है कि व्यक्ति इस समाज का अंग है उसका व्यवहार एकाकी न होकर समाज के सदस्यों के प्रति होता है और राजनीतिशास्त्र में लोगों के उन्ही क्रियाकलापों और नीतियों का अध्ययन किया जाता है जो सामाजिक एवं सार्वजनिक रूप लिए हो अर्थात् जिनसे समाज किसी न किसी रूप में प्रभावित होता हो। यदि एक श्रमिक संघटन केवल ऐसे नियमों का निर्माण करे जो संघटन की सीमाओं में ही प्रभावी हो तो राजनीतिशास्त्र में उसका अध्ययन आवश्यक नहीं है, किन्तु यदि श्रमिक संघटन एक ऐसी हड़ताल का निर्णय करे जिसका सारे समाज पर प्रभाव पड़ता हो तो उसका अध्ययन राजनीतिशास्त्र के लिए आवश्यक है।

उत्सैखनीय है कि ईस्टन को ही यह प्रमुख श्रेय जाता है कि उसने राजनीतिक व्यवस्था (Political System) की संकल्पना (Concept) का प्रतिपादन किया है। राजनीतिशास्त्र के विषय-क्षेत्र के सम्बन्ध में जो विभिन्न कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं उन्हें ध्यान में रखते हुए ही ईस्टन ने अपनी यह संकल्पना या अवधारणा प्रस्तुत की है। राजनीतिक व्यवस्था से आशय 'किसी भी समाज में घटित होने वाले उन पारस्परिक सम्बन्धों की व्यवस्था से है जिनके माध्यम से ऐसे उत्तरदायित्वों का वितरण हो जो बन्धनकारी अथवा अधिकारपूर्ण हो तथा जिन पर भ्रमण किया जाता हो।' जब ईस्टन की इस परिभाषा को लेते हैं तो राजनीति को हम सदैव की राजनीति तक ही सीमित नहीं रखते, उसमें सहयोग और सहमति को भी स्थान देते हैं। इस दृष्टिकोण का एक महत्वपूर्ण लाभ यह भी है कि इसके आधार पर राजनीति का अध्ययन राष्ट्रीय, अन्तर्राष्ट्रीय और स्थानीय—अर्थात् विभिन्न स्तरों पर किया जा सकता है। इस दृष्टिकोण से राजनीतिक व्यवस्था के अन्तर्गत क्रियाशील प्रक्रियाओं का ही अध्ययन नहीं किया जाता वरन् इन सब बातों की भी व्याख्या की जा सकती है—यथा बाह्य, सामाजिक, आर्थिक और सांस्कृतिक वातावरण। राजनीतिक व्यवस्था पर क्या दबाव पड़ते हैं इन दबावों के परिणामस्वरूप किन निर्णयों तक पहुँचा जाता है जिन नियमों का निर्माण किया जाता है उनके क्या परिणाम अथवा प्रभाव हमारे सामाजिक आर्थिक और सांस्कृतिक जीवन पर परिलक्षित होते हैं आदि।

'राजनीतिक व्यवस्था' (Political System) शब्दावली आज अधिकाधिक सामान्य होती जा रही है। आज जैसे हम राजनीतिक व्यवस्था कहते हैं, उसे पुरानी पाठ्य-पुस्तकों में 'सरकार', 'राष्ट्र', 'राज्य' आदि शब्दों द्वारा व्यक्त किया जाता था तथापि यह नवीन शब्दावली कुछ अधिक व्यापक है जो राजनीतिक विषय-सामग्री पर एक नए तरीके से प्रकाश डालती है। इसमें पुरानी बातों के लिए कुछ नए नाम निहित हैं और कुछ नए शब्द उन गतिविधियों तथा प्रक्रियाओं को प्रकट करने के लिए प्रयुक्त हुए हैं जिन्हें राजनीति के अंगों अथवा पहलुओं के रूप में पहल मान्यता प्राप्त नहीं थी।

ईस्टन का मत है कि राजनीतिशास्त्र का पहला कार्य उन सामान्य समस्याओं का विश्लेषण करना है जो सभी राजनीतिक व्यवस्थाओं में लगभग समान रूप से

पाई जाती हैं। राजनीतिशास्त्र के समस्त मुख्य समस्याएँ दो प्रकार की हैं—उप्यात्मक समस्याएँ (Concrete Problems), तथा सैद्धान्तिक समस्याएँ (Theoretical Problems)। दोनों प्रकार की समस्याओं के समाधान के लिए ईस्टन ने व्यवस्था-विश्लेषण पद्धति का सुझाव दिया है। ईस्टन के विचार आदर्शपरक न होकर व्यापारिक हैं, अनुभवजन्य हैं।

ईस्टन ने राजनीतिशास्त्र के अध्ययन को यद्यपि एक नया दृष्टिकोण दिया है तथापि यह दृष्टिकोण भी अनेक कमियों का शिकार है। उदाहरणार्थ, ईस्टन इस समस्या का समाधान करने में सफल नहीं हुआ कि 'राजनीतिक' को 'अराजनीतिक' से कैसे अलग किया जाए। इस बात के निर्धारण में भी भ्रम होता है कि किसी नीति के आधिकारिक आवंटन से केवल कोई समूह-विशेष ही प्रभावित हो रहा है अथवा सम्पूर्ण समाज। यह निश्चित करना भी कई बार बड़ा कठिन हो जाता है कि एक नीति-विशेष का उद्गम कोई वंश प्रचलित है अथवा नहीं।

(ग) राजनीतिशास्त्र नीति-निर्माण प्रक्रिया का अध्ययन है—अनेक आधुनिक लेखकों का आग्रह है कि राजनीतिशास्त्र में अध्ययन का केन्द्र-बिन्दु नीति-निर्माण प्रक्रिया होनी चाहिए। राजनीतिशास्त्र का एक प्रमुख भाग स्पष्टतः नीति-निर्माण कार्य से सम्बन्धित है। इसमें उन अनेक अभिकरणों और साधनों का अध्ययन किया जाता है जो कि नीति स्थापित करते हैं। इस दृष्टि से राजनीतिशास्त्र व्यवस्थापिका और कार्यपालिका के सभी प्रशासकीय कार्यों तथा मतदाताओं का अध्ययन करता है। इसमें राजनीतिक दलों के संगठन, प्रक्रिया, सरकारी क्रियाओं के विभिन्न परिणामों आदि पर विचार किया जाता है। राज्य की विविध संस्थाएँ क्या नीति अपनाएँ और उन नीतियों को किस प्रकार क्रियान्वित किया जाए, इस सम्बन्ध में राजनीतिशास्त्र विस्तार से विवेचन करता है। नीति-निर्माण-प्रक्रिया के अध्ययन पर आग्रह का विचार निःसन्देह उपयोगी है, तथापि इस दृष्टिकोण में एक बड़ी कमी यह रह जाती है कि इस बात का पता लगाने का प्रयत्न नहीं किया जाता कि जिस समस्या के सम्बन्ध में निर्णय लिया जा रहा है, समाज के सन्दर्भ में उसका महत्त्व क्या है और समाज पर क्या प्रतिक्रिया होगी। कुल मिलाकर नीति-निर्माण की प्रक्रिया राजनीति का एक सीमित रूप है और केवल उसी के अध्ययन से हम महत्त्वपूर्ण राजनीति का अध्ययन नहीं कर सकते।

(घ) समस्याओं और संघर्षों का अध्ययन—कुछ विद्वानों के मतानुसार राजनीतिशास्त्र समस्याओं और संघर्षों का अध्ययन है। समाज में मूल्य और साधन सीमित हैं, मत उनके वितरण के प्रश्न पर विवाद और संघर्ष उत्पन्न होते रहते हैं, मत-व्यभिन्न्य चलता रहता है। जहाँ कहीं समस्या उत्पन्न होती है वही तनाव की राजनीति शुरू हो जाती है। तनाव की यह राजनीति न केवल राजनीतिक दलों बल्कि विभिन्न व्यक्तियों और समूहों तक फैल जाती है। समाज में जो कुछ उपलब्ध और प्राप्य है उसके वितरण की समस्या को लेकर व्यक्तियों, समूहों, दलों, शासन सभी क्षेत्रों में अभिनेता राजनीतिक मंच पर उदय और विलीन होते रहते हैं।

वितरण सम्बन्धी सघर्ष की राजनीति चलती ही रहती है और इसी आधार पर प्रो. डायक ने सांबंजनिक समस्याओं पर परस्पर विरोधी मतों और इच्छाओं वाले पात्रों के सघर्ष को राजनीति कहा है। पीटर ग्रीडोगार्ड का मत कुछ भिन्न है। तदनुसार सभी सघर्ष तब तक राजनीतिक नहीं माने जा सकते जब तक कि उनका उद्देश्य यह न हो कि सघर्ष के बाह्य तत्त्वों पर नियन्त्रण किया जाए।

सारांशतः, राजनीतिक विज्ञान राज्य, समाज, सरकार और व्यक्ति के पारस्परिक सम्बन्धों का एक जम्बूद्वीप और सश्लिष्ट अध्ययन है। इसमें राज्य और सरकार के साथ ही एक राजनीतिक इकाई के रूप में मानव जाति का अध्ययन किया जाता है। समकालीन राजनीतिक विचारकों (Contemporary Political Thinkers) के अनुसार राजनीतिक प्रक्रिया, राजनीतिक व्यवहार, सामुदायिक जीवन के विविध राजनीतिक पक्ष आदि राजनीतिक विज्ञान की विषय सामग्री हैं। कंटलिन के मतानुसार राजनीतिक विज्ञान का विषय संगठित मानव समाज से सम्बन्धित है, किन्तु मुख्यतः वह सामुदायिक जीवन के राजनीतिक पहलुओं का अध्ययन करता है। लॉसवेल, मेरियम, मैक्स, वेबर, वाटकिन्स, मॉर्गेन्थो आदि विद्वान शक्ति की राजनीति में केन्द्रीय अवधारणा प्रयत्न कर सकते हैं। रॉबिन्सन के अनुसार शक्ति एक ऐसी आधारभूत संकल्पना है जो राजनीतिक विज्ञान के सभी विभागों को एक सूत्र में पिरो देती है। कुछ समकालीन विचारक अब राजनीति विज्ञान में नीति सम्बन्धी पक्ष पर अधिक बल देने लगे हैं और इसलिए विगत कुछ काल से नीति-निर्धारण की प्रक्रिया विशेष का अध्ययन होने लगा है। प्राचीन और अर्वाचीन परिभाषाओं एवं व्याख्याओं के प्रकाश में व्यापक रूप में राजनीति विज्ञान को हम राज्य, शासन और राजनीतिक प्रक्रियाओं का अध्ययन कह सकते हैं।

व्यवहारवादी क्रांति (The Behavioural Revolution)

पिछले कुछ दशकों में—विशेषकर द्वितीय महायुद्ध के बाद—सरकार तथा राजनीति के अध्ययन में व्यवहारवादी अध्ययन-पद्धति को अधिक महत्त्व दिया गया है। यह अध्ययन-पद्धति वर्तमान शास्त्री की एक महत्त्वपूर्ण देन है जिसे विकसित करने का श्रेय अमेरिकी राजनीति-वैज्ञानिकों को है। व्यवहारवाद परम्परागत राजनीतिशास्त्र की उपसंस्थितियों के प्रति असन्तोष का फल है। व्यवहारवादी मान्यताएँ राज्य और राजनीतिक संस्थाओं की परिधि से बाहर मानव-व्यवहार की राजनीतिशास्त्र का अध्ययन केन्द्र-बिन्दु बनाए जाने पर बल देती हैं। व्यवहारवादियों के अनुसार जो भी समाज विज्ञान है उनका प्रेरणा-स्रोत और उनके अध्ययन का केन्द्र-बिन्दु मानव-व्यवहार है और राजनीतिशास्त्र सामान्यतः मानव व्यवहार के राजनीतिक पहलुओं का अध्ययन है। राजनीतिक विषयों की परम्परागत विस्तारण पद्धतियाँ ऐतिहासिक, दार्शनिक, वर्णनवादी, औपचारिक, वैधानिक एवं मर्यादित हैं जबकि इन पद्धतियों ने परिणामों से निराश व्यवहारवादी राजनीतिशास्त्री विवेचना की ऐसी नवीन पद्धतियों पर बल देते हैं जिनके द्वारा राजनीतिक घटनाओं का प्रेक्षण

और परीक्षण कर राजनीतिशास्त्र के अन्तर्गत अनुभवजन्य सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया जा सके। इस कार्य को पूरा करने के लिए वे अन्य समाज-विज्ञानों से सहायता लेने के पक्ष में हैं। व्यवहारवादी मान्दोचन के फलस्वरूप राजनीतिशास्त्र के सिद्धान्त इसकी अध्ययन पद्धतियाँ, प्राप्तियाँ और दृष्टिकोण अन्य समाज-विज्ञानों (मानवशास्त्र, समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र, मनोविज्ञान आदि) के बहुत निकट आ गए हैं। व्यवहारवादी दृष्टिकोण 'अनुभवात्मक और प्रकार्यात्मक' (Empirical and Functional) है, यह राजनीति विज्ञान को सत्यागत, कानून और दार्शनिक सोचा में नहीं मानता। व्यवहार पक्ष पर ध्यान सकेन्द्रित करने के कारण यह एक अन्तर-शास्त्रीय दृष्टिकोण है अर्थात् ऐसा उपागम है जो दूसरी अनुशासनात्मक अवधारणाएँ, सिद्धान्तों और दृष्टिकोणों को अपनाकर अन्तर-अनुशासनात्मक शोध को आगे बढ़ाना चाहता है। परम्परावादी दृष्टिकोणों के विपरीत यह राज्य-विज्ञान को अर्थिक वैज्ञानिक और व्यावहारिक बनाने का आकांक्षी है। अनुभवात्मक और प्रकार्यात्मक होने के फलस्वरूप इनमें व्यक्ति-निष्ठ मूल्यों, मानकीय विवरण, कल्पनाओं आदि के लिए कोई स्थान नहीं है। वैज्ञानिक परिशुद्धता, प्रेक्षण या अवलोकन, सत्यापन, परीक्षण, परिमाणन तथा प्राक्कल्पना व्यवहारवाद के मुख्य आधार हैं जिनकी सहायता से व्यवहारवादी राजनीति के महत्त्वपूर्ण पहलुओं की व्याख्या करना चाहते हैं। व्यवहारवादी राजनीतिशास्त्री ऐसे सामान्य सिद्धान्तों के प्रतिपादन के पक्ष में हैं जो जीवन की वास्तविकताओं पर आधारित हैं और जिनका उपयोग वर्तमान और भावी राजनीतिक समस्याओं के अध्ययन में किया जा सके।

व्यवहारवाद के अर्थ के बारे में कोई समान दृष्टिकोण नहीं पाया जाता। कुछ व्यवहारवादियों के अनुसार यह केवल एक मनोदशा (Mood) अथवा मनोवृत्ति (Attitude) है तो कुछ अन्य विद्वानों की दृष्टि में इसके अपने कुछ निश्चित विचार और सिद्धान्त हैं तथा कुछ निश्चित कार्य-विधियाँ हैं। डेविड ईस्टन ने इस दृष्टिकोण को 'वैज्ञानिक मनोदशा का प्रतिबिम्ब' कहा है। उन्होंने इसे बौद्धिक प्रवृत्ति एवं 'तथ्यात्मक शैक्षणिक आन्दोलन' (Concrete Academic Movement) घोषित किया है तथापि किंग पैट्रिक का यह मत वर्तमान परिस्थितियों में स्वीकार्य है कि अब यह पद (व्यवहारवाद) ऐसा नहीं रह गया है जिसका मतवाह्य अर्थ लगा लिया जाए। अब यह शब्द बहुत कुछ निश्चित हो चला है और राजनीतिक जीवन के अध्ययन हेतु इस दृष्टिकोण के अन्तर्गत आने वाली पूर्ण धारणाओं, क्रिया-विधियों, तकनीकों और लक्षणों को पहचानना सम्भव है।

सारभूत रूप में, व्यवहारवाद एक समग्र क्रान्ति है जो कि राजनीतिशास्त्र अथवा इसकी अन्य शाखाओं की दुनिया को व्यवहारवादी चरम से देखती है। उदाहरणार्थ, लोक-प्रशासन को ही लें तो इसके अध्ययन में व्यवहारवादियों के अनुसार विशेष बल इस बात पर दिया जाना चाहिए कि प्रशासनिक संगठन में मानवीय व्यवहार का स्वरूप कैसा होता है और विभिन्न प्रकार के संगठन किस प्रकार अपनी गतिविधियाँ संचालित करते हैं। व्यवहारवादियों का दावा है कि

विभिन्न प्रकार के समूहों में मानवीय व्यवहार और आचरण का निष्पक्ष परीक्षण तथा अध्ययन सम्भव है। व्यवहारवादियों का यह तर्क है कि प्रशासनिक समूहों की व्यावहारिक गतिविधियों का सावधानीपूर्वक अध्ययन करके प्रशासन और समूह के बारे में निश्चित रूप से कुछ सामान्य निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं।

व्यवहारवाद की मूल मान्यताएँ

वास्तव में व्यवहारवादी दृष्टि की मूल मान्यताएँ चार हैं जिनका ईस्टन, डहल, केंटलिन आदि राज्यशास्त्रियों ने विस्तार से विवेचन किया है—

(1) व्यवहारवादी यह मानते हैं कि अध्ययन की इकाई (Unit of Conceptualisation) जब तक यह बहुत बड़ी (Macro) है तब तक अध्ययन गहन नहीं बन सकेंगे। अतः इस विस्तारता की विशेषीकरण की दृष्टि से तोड़कर 'सूक्ष्म' (Micro) की इकाइयों में परिवर्तित किया जाए। उदाहरणार्थ किसी भी भीमकाय प्रशासकीय या राजनीतिक समूह का वर्णन करने के साथ-साथ यदि यह भी पड़ा जाए कि इस समूह में परिवेक्षण प्रक्रिया किन-किन तत्वों से बाधित होती है तो अध्ययन अधिक सार्थक और उपयोगी होगा। व्यवहारवादी दृष्टि ने छोटे-छोटे विषयों पर गम्भीर अध्ययन और विश्लेषण को प्राथमिकता दी है।

(2) व्यवहारवादी दृष्टि अध्ययनों की वैज्ञानिकता की बहुत बड़ी पक्षधर है। राजनीति में एक वैज्ञानिक नैतिक उद्यम है जिसकी अध्ययन-विधियों में यह आवश्यक है कि अवधारणाएँ एवं निष्कर्ष स्थायी, निश्चित तथा सांख्यिक बन सकें। व्यवहारवादियों के अनुसार वैज्ञानिक अध्ययन विधि को बड़ी कठोरता से अपनाया जाना चाहिए, चूंकि यह ज्ञान को गहराई, सच्चाई और निष्पक्षता से परीक्षित कर विश्वसनीय बनाती है। इस दृष्टि से व्यवहारवादी निरीक्षणवादी, अनुभववादी और प्रयोगवादी शोचकता हैं।

(3) व्यवहारवाद चाहता है कि ज्ञान के क्षेत्र में वैज्ञानिक विधि से संचित एवं सुरक्षित यह ज्ञान भण्डार एक सन्दर्भ विशेष को ध्यान में रखकर धीरे बढ़ाया जाए। दूसरे शब्दों में इस ज्ञान की समग्रता और सच्चाई इस पर निर्भर करेगी कि वह ज्ञान के अन्य पहलुओं से कितना सम्बन्धित है। उदाहरण के लिए राजनीतिशास्त्र के विषय में या राज-विज्ञान के बारे में कोई भी निष्कर्ष इस सन्दर्भ में परीक्षित किया जाना चाहिए कि मनोविज्ञान, समाजशास्त्र आदि अन्य अध्ययन क्षेत्रों में चल रहे अनुसन्धान उसे कितना स्वीकार्य मानेंगे। स्पष्ट शब्दों में, व्यवहारवादी दृष्टि धार्मिक निर्भरता और अन्तर-अध्ययन ज्ञानों की एक समन्वित दृष्टि है। यह राजनीति विज्ञान को बहु-दृष्टि अथवा अन्तर-अनुशासनीय (Inter disciplinary) अध्ययन मानती है, पर साथ ही एक स्वतन्त्र और स्वशासित विज्ञान भी।

(4) व्यवहारवाद एक अनुभव मूलक मिश्रित वा प्रत्यक्ष चरना चाहता है। अनुभव, निरीक्षण प्रयोग, सन्दर्भ ज्ञान, परिस्थिति, विवेचन आदि के आधार पर सम्पूर्णता वा गहनता से विश्लेषण करने वाला व्यवहारवादी यह मानकर चलता

है कि राजनीतिशास्त्र एक स्वतन्त्र अध्ययन विज्ञान के रूप में अपनी स्वतन्त्र विचारधाराएँ विकसित या आविष्कृत कर सकता है।

व्यवहारवाद का उदय और विकास

राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में व्यवहारवादी मान्यताओं के यत्र-तत्र प्रथम प्लेटो और थोरस्टू के समय से ही मिलते हैं, लेकिन एक सिद्धांत के रूप में व्यवहारवाद वर्तमान शताब्दी की उपज है। द्वितीय महायुद्ध के उपरान्त व्यवहारवादी चिन्तन का तेजी से विकास हुआ और आज, जैसा कि व्यवहारवादियों का दावा है, व्यवहारवाद एक पूर्ण विकसित अध्ययन-पद्धति है। आधुनिक रूप में व्यवहारवाद के उदय के मूल में अनेक कारण उत्तरदायी रहे हैं जिनमें कुछ प्रमुख ये हैं—

(1) अनेक राजनीतिशास्त्रियों को परम्परागत राजनीतिशास्त्र की अध्ययन-पद्धतियों के परिणामों से निराशा हुई। परिणाम निराशापूर्ण इस अर्थ में समझे गए कि वे जीवन की वास्तविकताओं का स्पष्ट और न्याय संगत चित्र हमारे समक्ष प्रस्तुत नहीं कर पाए। परम्परागत राजनीतिशास्त्र की अध्ययन-पद्धति वैज्ञानिक न होने से परिणामों को निश्चित रूप में व्यक्त न करके सम्भावनाओं के रूप में व्यक्त किए जाने की प्रवृत्ति अधिक रही।

(2) अन्य सामाजिक विज्ञानों में अध्ययन के नवीन तरीकों और उपकरणों के प्रयोग की प्रवृत्ति से राजनीतिशास्त्र का छल्ला रहना सम्भव न था। राजनीति शास्त्री इन नवीन अध्ययन पद्धतियों की ओर आकर्षित हुए। चार्ल्स मेरियम ने सन् 1929 में 'अमेरिकन पॉलिटिकल साइन्स एसोसियेशन' की बैठक में अपने अध्यक्षीय भाषण में स्पष्ट रूप से कहा—“अन्य विज्ञानों की भाँति किसी दिन हम औपचारिक दृष्टिकोण के स्थान पर नवीन दृष्टिकोण अपना सकते हैं और राजनीतिक व्यवहार राजनीतिक खोजबीन या अन्वेषण का आवश्यक विषय बन सकता है।” चार्ल्स मेरियम के नेतृत्व में शिकागो विश्वविद्यालय अनुभववादी आन्दोलन का केन्द्र बन गया।

(3) सन् 1930 के लगभग अमेरिका में अनेक यूरोपीय छात्र आए और वे अपने साथ समाजशास्त्रीय भूमिका लाए। जब इन छात्रों ने समाजशास्त्रीय विषयों द्वारा राजनीतिक समस्याओं का अध्ययन प्रारम्भ किया तो व्यवहारवाद की लोकप्रियता बढ़ने लगी। मैक्स वेबर आदि समाजशास्त्री पहले से ही व्यवहारवादी पद्धति का प्रयोग कर रहे थे और अब इन छात्रों—विशेषकर जर्मन छात्रों के कारण व्यवहारवादी अध्ययन-पद्धति को बल मिला।

(4) अमेरिका के विभिन्न विश्वविद्यालयों में राजनीतिशास्त्र और समाज शास्त्र के अध्यक्ष पद पर कुछ ऐसे व्यक्ति बैठे जिन्होंने राजनीतिक समस्याओं को समझने के लिए समाजशास्त्रीय एवं मनोवैज्ञानिक सिद्धान्तों पर विशेष बल दिया। कार्ल मार्क्स, दुर्गहिम, फ्रायड, पेरटो, मोस्का, वेबर आदि के विचारों की ओर राज विज्ञान के छात्रों का ध्यान आकर्षित किया जाने लगा। फ्रैंज न्यूमैन, सियम न्यूमैन, पॉल लेजसफेल्ड, हेन्स स्पीयर, हेंस थॉम, रिन्हार्ड वेनडिक्स आदि ने राजनीति शोध को प्रत्यक्ष अप्रत्यक्ष रूप से प्रभावित किया।

(5) द्वितीय महायुद्ध ने व्यवहारवाद को यति प्रदान की। महायुद्ध की लचलो के फलस्वरूप अमेरिका में राजनीतिशास्त्रियों का ध्यान परम्परागत सिद्धान्तों और मूल्यों से हटकर दैनिक राजनीतिक एवं प्रशासकीय परिवर्तनों की ओर प्राकटित होने लगा। कसना और चिन्तन की दुनिया में विचरने के स्थान पर जीवन की वास्तविकताओं का समझने पर बल दिया जाने लगा। सकटकाल में राष्ट्रपति, कांग्रेस, सर्वोच्च न्यायालय आदि का किस तरह का व्यवहार रहा, इतस्वरूप राष्ट्र को क्या उपलब्धियाँ हासिल हुईं आदि बातें अध्ययन का मुख्य विषय बनीं। युद्धकालीन घटनाओं ने राजनीतिशास्त्रियों के मन में यह बात बैठा दी कि यदि राजनीतिक जीवन की जटिलताओं को समझना है तो सत्ताओं और उनकी संरचनाओं के अध्ययन की सीमा से घाते बढ़कर उन संस्थाओं के व्यवहार का, संस्थाओं में कार्य करने वाले व्यक्तियों के व्यवहार का अध्ययन करना होगा।

(6) द्वितीय महायुद्ध के बाद के दशकों में राजनीतिशास्त्र के क्षेत्र के प्रविक्ताधिक विस्तार के साथ विद्वानों के मन में यह बात घर करती गई कि राजनीतिशास्त्र में नवीन अध्ययन पद्धतियों को स्थान देना होगा। यह मान लिया गया कि राजनीतिशास्त्र का अध्ययन केवल राज्य और सरकार की संरचना तथा उनके कार्यों तक ही सीमित नहीं है बल्कि इसके अन्तर्गत उन औपचारिक तथा अनौपचारिक संगठनों, संरचनाओं, भूमिकाओं, दृश्य-अदृश्य क्रियाओं, प्रेरकों, उद्देश्यों, मूल्यों, समूहों आदि का अध्ययन भी सम्मिलित है जिन्हें परम्परावादी राजनीतिशास्त्रो महत्व नहीं देते, और राजनीतिशास्त्र के विषय-क्षेत्र से अलग मानते हैं। राजनीतिशास्त्र में नवीन अध्ययन पद्धतियों के अपनाए जाने का दूसरा अर्थ यही है कि व्यवहारवाद का पोषण किया जाए।

(7) वर्तमान शताब्दी में राजनीतिशास्त्र में व्यवहारवादी दृष्टिकोण को व्यापक बनाने का प्राथमिक श्रेय आर्थर एक बेंग्टले और साहम बेंलास को जाता है। इन विज्ञान में प्रगति की रफ्तार अब तेज हुई जब चार्ल्स मेरियम ने सन् 1925 में, 'न्यू सांसेपेक्शन ऑफ पॉलिटिक्स' पुस्तक लिखकर शिकागो स्कूल का उद्घाटन किया। शिकागो स्कूल अन्तर विषय अध्ययन-पद्धति और स्कूल अनुभवजन्य अध्ययन का समर्थक है। शिकागो स्कूल व्यवहारवाद का प्रमुख गढ़ बन गया और इसके बाद अनेक निजी संस्थाओं ने करोड़ों डॉलर सामाजिक विज्ञानों के विकास पर व्यय करके व्यवहारवादी दृष्टिकोण को भारी लोकप्रियता प्रदान की। लॉरेल, मोसनेल, पेडवटन, हेरिंग आदि ने व्यवहारवादी पद्धति के साहित्य में उल्लेखनीय वृद्धि की। डेविड ईस्टन का योगदान महत्वपूर्ण रहा और घाग बतकर व्यवहारवाद में प्रसिद्ध अग्नि-उत्तर व्यवहारवाद का भी उद्घोषक बनीं बना। व्यवहारवादियों में ही ज्ञान की के वर्षों में एक नए गुट का उदय हुआ जिनका तर्क है कि व्यवहारवाद के अन्तर्गत अधःपरिणाम प्रायः बहुत दिसम्बर से प्राप्त होते हैं और जब तक प्राप्त होते हैं तब तक उनका महत्व बहुत कुछ संप्राप्त हो चुका होता है, अतः इस स्थिति में परिवर्तन लाया जाना चाहिए। उत्तर-व्यवहारवाद के नाम से विद.

मानवोत्पन्न व्यवहारवादी कट्टरवाद पर एक सीधा प्रहार है। इस पर पृथक् से 'उत्तर-व्यवहारवाद' नामक शीर्षक में प्रकाश डाला गया है।

व्यवहारवाद के बाद कुछ प्रमुख लेखक

व्यवहारवादियों की सूची तो काफी लम्बी है किन्तु इसके प्रमुख प्रतिपादकों में थॉमर वेंटले, चार्ल्स मेरियम, डेविड ईस्टन, सांसवेल आदि हैं।

थॉमर वेंटले—व्यवहारवादी राजनीतिशास्त्र की आधारशिलाएँ रखन में जिन व्यक्तियों का योगदान रहा उनमें थॉमर वेंटले और चार्ल्स मेरियम सबसे महत्त्वपूर्ण हैं। सन् 1908 में वेंटले की 'दी प्रासेस ऑफ गवर्नमेंट' नामक पुस्तक प्रकाशित हुई जिसमें उसने विभिन्न प्रकार की पद्धतियों में मानव व्यवहार के अध्ययन पर ध्यान केन्द्रित करने पर बल दिया। उसने लिखा कि राजनीतिशास्त्र का केन्द्र-बिन्दु व्यक्तियों तथा समूहों का पारस्परिक सम्बन्ध और उससे उत्पन्न प्रक्रियाओं को माना जाना चाहिए। वेंटले ने कहा कि राजनीतिक प्रक्रियाओं की विशेषताओं को जानने और समझने का सबसे अच्छा साधन समूहों का अध्ययन और प्रवलोकन है, हम लिखित सविधानों और विधियों के अध्ययन मात्र से राजनीति का वास्तविक प्रपञ्च सही ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते। राजनीति को सभी प्रयत्नों में समझने के लिए आवश्यक है कि हम इस बात का भी अध्ययन करें कि उन सविधानों प्रपञ्च विधियों के प्रति व्यावहारिक जीवन में उन लोगों की क्या प्रतिक्रियाएँ हैं जिनके लिए कि उनका निर्माण किया गया है। यह बात इतनी महत्त्वपूर्ण नहीं है कि निर्वाचन निगम मटे जाएँ प्रपञ्च निर्वाचन नियमों के अनुसार निर्वाचन कराए जाएँ जितनी कि यह जानकारी कि निर्वाचित निकाय किस प्रकार कार्य करते हैं और निर्वाचन में जनता का व्यवहार कैसा रहा है।

चार्ल्स मेरियम—राजनीतिशास्त्र के शिक्षाविद् स्कूल के जनक चार्ल्स मेरियम को व्यवहारवादी राजनीतिशास्त्र के बौद्धिक धर्म पिता (Intellectual God-Father) की उपाधि दी जाती है। मई, 1921 में अमेरिकन पॉलिटिकल साइन्स रिव्यू में चार्ल्स मेरियम का एक निबन्ध 'दी प्रेजेन्ट स्टेट ऑफ दी स्टडी ऑफ पॉलिटिक्स' प्रकाशित हुआ जिसमें उन्होंने समाजशास्त्र, सामाजिक मनोविज्ञान, भूगर्भ शास्त्र, सांख्यिकी आदि में विकसित पद्धतियों को राजनीतिशास्त्र में प्रयोजन पर जोर देने की वकालत की। सन् 1925 में मेरियम की राजनीति के नए सन्दर्भ (New Aspects of Politics) नामक पुस्तक प्रकाशित हुई जिसमें उन्होंने राजनीतिक व्यवहार के अध्ययन के लिए लगभग बैसे ही लक्ष्य, पद्धतियों और तकनीकों को प्रयोजन पर बल दिया जो व्यवहार-विज्ञान के लिए आवश्यक मानी जाती है। इसी वर्ष अमेरिकन पॉलिटिकल साइन्स एसोसियेशन में अपने अध्यक्षीय भाषण में मेरियम ने व्यवहारवादी दृष्टिकोण के प्रवर्धनकारी विकास की पार सकेत किया। उन्होंने पूरी भाषा प्रकट की कि निकट भविष्य में ही राजनीति-शास्त्री अन्य विज्ञानों के समान राजनीतिशास्त्र में भी सत्यापित दृष्टिकोण के प्रतिरिक्त अन्य दृष्टिकोणों को भी स्थान देंगे और राजनीतिक व्यवहार को अपने अनुसन्धान का एक आवश्यक तथ्य स्वीकार करेंगे।

‘अपनी ‘राजनीति के नए सन्दर्भ’ पुस्तक के प्रथम अध्याय में ही राजनीति के अध्ययन की तत्कालीन स्थिति पर गहरा असन्तोष व्यक्त करते हुए चार्ल्स मेरियम ने लिखा—“प्रमुखतः राजनीतिक कार्यविधि अभी भी बुरी तरह नुटिपूर्ण है। सर्वाधिक सुसज्ज विद्या संस्थान के सर्वाधिक सुसज्ज शोधकर्त्ता को ऐसी यन्त्रावली मुश्किल से उपलब्ध है जो सर्वश्रेष्ठ वकील को अपने दफ्तर में, या सर्वश्रेष्ठ अभियन्ता को, या बड़े निगम के विशेषज्ञ को, या वाणिज्य-मण्डल के सचिव को, या भ्रमलग्नेटेड क्लोदिपज के शोध-विभाग को, उपलब्ध यन्त्रावली के समकक्ष हो। सब तो यह है कि उसके पास प्रयोगशाला के उपकरण हैं ही नहीं, और यह आश्चर्य की बात है कि व्यापक संगठन के इस युग में, वह जब हमारी सम्यक्ता के इस विशेष लक्षण की भी विवेचना करता है, तब भी उपकरणों से रहित अकेला ही श्रम करता रहता है। इस दृष्टि से तथाकथित ‘प्राकृतिक’ विज्ञानों ने—जिनका विशेषण ‘प्राकृतिक’ अब बहुधा हटा दिया जाता है—जिन्हें शोध कार्य की सुविधाएँ तथा कार्यकर्त्ता कहीं अधिक सुलभ हैं, राजनीतिक एवं सामाजिक विज्ञानों को सामान्यतः बहुत पीछे छोड़ रखा है।” मेरियम ने इस बात पर क्षोभ प्रकट किया कि “राजनीतिक सम्प्रदायों की व्यावहारिक कार्य-विधि से सम्बन्धित सामग्री का यथोचित रूप से पूर्ण तथा तारकालिक सकलन अधिकनया अग्रगण्य और वैज्ञानिक सस्याधो के स्थान पर बहुधा प्रचार के अधिकरणों द्वारा, केवल घनियमित रूप से ही संचयित हुआ। राजनीति के अध्ययन को एक सम्भीर मोड़ देने का आग्रह करते हुए मेरियम ने राजनीति के अध्ययन के लिए शोध-माधनों की सुलभता पर बल दिया। उन्होंने लिखा—

“यदि इन अध्ययनियों को, समय-समय पर उठने वाले बिंदुओं पर विशेषज्ञ-आयोगों द्वारा सम्पादित सर्वांगीण शोध कार्य के लिए आवश्यक साधनों से सज्जित कर दिया जाए, तो उन पर आधारित प्रमाणसिद्ध गवेषणाएँ और सुचिन्तित निष्कर्ष बहुत उपयोगी सिद्ध हो सकते हैं। व्यावहारिक अनुभव और प्रेक्षण इस निष्कर्ष की ओर नहीं ले जाते हैं कि जगत्, या संप्रदीय सस्याएँ, या प्रशासकीय अधिकरण, अग्रता के साथ राज-विज्ञान के सस्यानों की घोषणाओं की प्रतीक्षा कर रहे हैं, किन्तु दूसरी ओर यही अनुभव और प्रेक्षण यह अग्रय इंगित करते हैं कि इनके अवसरो पर ये सस्याएँ उसी सूचना, विश्लेषण और राजनीतिक विज्ञान के प्रयोगात्मक निष्कर्षों का स्वागत करेंगी जो बचन इसी प्रकार के सम्भीर वृत्तिक सबंधन प्रदान कर सकते हैं।”

“सामान्य रूप में सामाजिक विज्ञान की पद्धतियों की ही भांति, राजनीति की पद्धतियों को भी मजबूत और मजबूत की निम्नतर आवश्यकता रहनी है ताकि वह ऐसी शक्ति के अन्तर्गत आने से बच सकें, जो न तो वैज्ञानिक शास्त्र है और न ही व्यावहारिक राजनीति।”

मेरियम ने प्रश्न किया कि—“क्या हम राजनीतिक अनुसंधान, राजनीतिक व्यक्तित्व, उनकी उत्पत्ति, पर्यावरण, प्रतिस्पर्धा, अनुसूचन और प्रतिक्षण की

विद्यार्थी, उन समूहों जिनका वह अंग है, तथा जटिल राजनीतिक प्रक्रिया सम्बन्धी अपने अध्ययन को इस सीमा तक नहीं बढ़ा सकते कि राजनीति सम्बन्धी पूर्ण धारणाओं को कहीं अधिक सुनिश्चित तथ्यपूर्ण आधार दिया जा सके, और व्यावहारिक विज्ञता को राज्य की समस्याओं से बरतने में कहीं अधिक प्रभावपूर्ण बनाया जा सके ?”

पुस्तक में चार्ल्स मेरियम ने राजनीतिशास्त्र के नए सन्दर्भों, नए धारणाओं की ओर संकेत किया और इस दिशा में आगे बढ़ने के लिए महत्वपूर्ण सुझाव प्रस्तुत किए। नवराजनीति के मूल आधारों, राजनीतिक चिन्तन के अभिनव इतिहास, राजनीति और मनोविज्ञान तथा राजनीति तथा सांख्यिकी के सम्बन्ध पर उन्होंने अलग-अलग अध्याय लिखे। पुस्तक के अन्तिम अध्याय में राजनीतिक शोध कार्य की आवश्यकता पर बल देते हुए मेरियम ने लिखा—

“जिस नवराजनीतिक जगत में हम तेजी से प्रवेश कर रहे हैं उसके लिए माध्यमिक राजनीतिक शिक्षा और व्यक्त राजनीतिक विवेक का गठन, दोनों ही मौलिक महत्त्व के हैं। परन्तु इन दोनों के लिए अधिक प्रभावकारी राजनीतिक शोध-कार्य के सृजन की दिशा में आन्दोलन ही वास्तव में मौलिक हैं।” ऐसे विज्ञान के क्षेत्र और प्रविधि के सम्बन्ध में कुछ सुझाव पहले व्यक्त किए जा चुके हैं, फिर भी इस सम्बन्ध में निकट भविष्य में जो कदम सम्भव लगते हैं उनमें से कुछ को यहाँ इंगित करना कदाचित् उपयोगी होगा। इन्हें 'संक्षेप में निम्नलिखित ढंग से दुहराया जा सकता है—

- (1) राजनीतिक सूचना का अधिक पूर्णता के साथ गठन।
- (2) राजनीतिक प्रेरणों का अधिक पूर्णता के साथ गठन।
- (3) जनगणना, सांख्यिकी और मनोविज्ञान द्वारा विकसित किए गए सामाजिक प्रेरणों के उपकरणों का व्यापकतर प्रयोग।
- (4) सम्बन्धित विज्ञानों के तत्वों का नवराजनीति में समावेश।
- (5) नियन्त्रित राजनीतिक समूहों द्वारा प्रयोग का विकास।
- (6) शासनों, विश्वविद्यालयों, संस्थानों और सम्भवतः राज-विज्ञान की संस्थाओं द्वारा गहन राजनीतिक शोध-कार्य का गठन।

मेरियम ने यह विश्वास प्रकट किया कि नवराजनीति में सांख्यिकी और मनोविज्ञान का पहले की अपेक्षा अधिक व्यापक प्रयोग होगा। पुस्तक के इसी अध्याय में उन्होंने आगे लिखा—“राज-विज्ञान की विज्ञता या सूचनाओं अथवा अनुभवों के आदान-प्रदान के आधार की अपेक्षा अधिक मौलिक आधार पर खड़ा करना होगा। उसकी नींव राजनीतिक प्रक्रिया के अध्ययन पर होना आवश्यक है जिससे संस्थाओं का निर्माण तथा उनके बाह्यकारों या उनकी कार्य-विधि का वर्णन होता है। राजनीति में मूलभूत आदतों, विशेषकों, चित्तवृत्तियों, प्रवृत्तियों का जिन पर राजनीतिक कर्म आधारित हैं, गहन अध्ययन सम्मिलित है। उसमें इन प्रवृत्तियों की क्रियाओं तथा अन्यान्य क्रियाओं, प्रेरणों के प्रति उनकी प्रतिक्रियाओं का,

उनकी सक्ति, स्थायित्व, सीमाओं और विविधताओं उनके उद्भव, उनकी अनुकूलनीयता तथा उनकी शिक्षणीयता का अध्ययन समाविष्ट है। इसके लिए केवल व्यक्ति का अध्ययन ही नहीं बल्कि उस समूह या उन समूहों का भी अध्ययन आवश्यक है जिसका वह अंग है। राजनीतिक जगत की महत्वपूर्ण प्रवृत्तियों का अधिक गहन ज्ञान प्राप्त करने की दृष्टि से हमें या तो व्यक्तियों के आचरण एवं विशेषकों का या फिर व्यक्तियों के समूहों के आचरण एवं विशेषकों का परीक्षण करना होगा।" मेरियम ने यह भाषा श्रुति की कि निकट भविष्य में ही "आदेश एवं आज्ञापालन की आदत का, तथा अनुपालन के नेतृत्व के विरोध के या अपालन के विशेषकों का अध्ययन करना सम्भव हो सकेगा। राजनीतिक धृष्टि और पूर्वग्रह, नक्तियों और अनुरक्तियों का अध्ययन सम्भव हो सकता है। राजनीतिक मनोबल के तत्त्वों का अध्ययन महत्वपूर्ण फल प्रदान कर सकता है।" मनोबल के अध्ययन के सम्बन्ध में चर्चा करते हुए मेरियम ने लिखा है कि "कुछ दृष्टियों से राजनीति को मनोबल का विज्ञान या उसकी कला माना जा सकता है, परन्तु सामयिक की तथा राजनीतिक जगत में रहने वाले व्यक्तियों और समूहों में सद्भावनाओं के उद्दीपन की इस प्रक्रिया का कोई विशिष्ट अध्ययन वैज्ञानिक ढंग पर अभी भी प्रस्तुत नहीं किया गया है। अभी तक राजनीतिक अन्वेषकों ने इसकी सम्भाव्यताओं को स्पर्श तक नहीं किया है, जबकि यह प्रक्रिया राजनीतिक क्षेत्र में बहुत महत्वपूर्ण है। संघ मनोबल के रोचक अध्ययन किए गए हैं और वस्तुतः प्रत्येक संघ शिक्षा संस्था के पाठ्यक्रम का यह अंग है। राज्य कर्मचारियों के मनोबल के सम्बन्ध में भी गवेषणाएँ करना सम्भव हो सकेगा और निश्चय ही यह आश्चर्य की बात है कि वह कार्य पहले ही क्यों नहीं किया गया। यहाँ हमें मनोचिकित्सक और मनोविज्ञानी दोनों ही की सहायता लेनी चाहिए।"

चार्ल्स मेरियम के विचारों का भारी प्रभाव पड़ा। सन् 1925-31 के बीच शिकागो विश्वविद्यालय का राजनीतिशास्त्र विभाग व्यवहारवादी अध्ययन का बड़ा केन्द्र बन गया। लॉसेल, वी. ओ. की, ट्रूमैन, हवर्ट स इमन ग्रामरड आदि विद्वानों ने मेरियम से प्रेरणा ग्रहण की और राजनीति शास्त्र को व्यवहार विज्ञान बनाने की दिशा में महत्त्वपूर्ण भूमिका प्रदा की। शिकागो के बाद ही इस नए दृष्टिकोण का तबो से विस्तार हुआ।

डेविड ईस्टन—आधुनिक राजनीतिशास्त्रियों में डेविड ईस्टन का स्थान अग्रणी है। ईस्टन का इस शास्त्र को अगला विशिष्ट अंगदान है। ईस्टन ने कुछ प्रमुख विचारों का ही यहाँ हम उल्लेख करेंगे।

(क) ईस्टन के अनुसार व्यवहारवाद की विशेषताएँ डेविड ईस्टन ने चार्ल्स मरियम द्वारा सम्पादित पुस्तक *Contemporary Political Analysis* में दिये एक निबंध 'The Current Meaning of Behaviouralism' में व्यवहारवादी आधारों विशेषताओं आदि को दस प्रकार प्रस्तुत किया है—

1. David Easton "The Current Meaning of Behaviouralism in Charlesworth's Contemporary Political Analysis p 16

1 नियमितताएँ (Regularities)—राजनीतिक व्यवहार में कुछ महत्वपूर्ण और अन्वेषण योग्य समानताएँ पाई जाती हैं जिन्हें व्याख्यात्मक और पूर्व-कथनीयता के लिए हम सामान्यीकरणों अथवा सिद्धान्तों के रूप में अभिव्यक्त कर सकते हैं।

2 सत्यापन (Verification)—मानव-व्यवहार के सन्दर्भ में इस प्रकार के सामान्यीकरणों की प्रामाणिकता का परीक्षण होना आवश्यक है।

3 प्रविधियाँ (Techniques)—आधार सामग्री (Data) को प्राप्त करने और उनकी व्याख्या करने के साधनों को स्वयं सिद्ध नहीं माना जा सकता। आधार सामग्री समस्या मूलक होती है परिशुद्ध नहीं होती, अतः यह नितान्त आवश्यक है कि उसे सावधानीपूर्वक शुद्ध और परीक्षित किया जाए तथा प्रामाणिक बनाया जाए। एक परिशुद्ध प्रविधि या तकनीक ही समुचित वयवेक्षण, संग्रह तथा विश्लेषण का आधार बन सकती है।

4 परिमाणनीकरण (Quantification)—जहाँ कहीं लक्ष्यों को स्पष्ट करना आवश्यक हो वहाँ माँकड़ों के संग्रह, शोध-परिणामों और कथनों की अभिव्यक्ति के लिए मापन तथा परिमाणनीकरण की प्रक्रियाओं का सहारा लिया जाना चाहिए।

5 मूल्य (Values)—स्पष्टता के लिए यद्यपि नैतिक मूल्यों के लिए अनुभववादी स्पष्टीकरण को प्रयोग रखा जाना उचित है तथापि राजनीतिक व्यवहार के अध्ययन में उन्हें प्रयोग रखना अनिवार्य नहीं है। उन्हें प्रयोग भी रखा जा सकता है और मिलाया भी जा सकता है किन्तु इन्हें समरूप मानन से अवश्य बचना चाहिए और इस सम्बन्ध में पूरी सावधानी रखनी चाहिए। अध्ययन को निजी मूल्यों को भी स्पष्ट तथा अध्ययन से दूर रखना चाहिए।

6 क्रमबद्धीकरण (Systematization)—यह आवश्यक है कि शोध क्रमबद्ध और व्यवस्थित हो। सिद्धान्त और शोध व्यवस्थित ज्ञान से ही सम्बन्धित हैं। सिद्धान्तहीन शोध और तथ्यहीन सिद्धान्त दोनों निस्तार हैं।

7 शुद्ध विज्ञान (Pure Science)—सिद्धान्तिक स्पष्टीकरण और वैज्ञानिक उद्यम के लिए ज्ञान का उपयोग आवश्यक है। यदि हम राजनीतिक ज्ञान का उपयोग राजनीतिक समस्याओं को सुलझाने के लिए करना चाहते हैं तो आवश्यक है कि राजनीतिक व्यवहार को उसका आधार बनाया जाए।

8 एकाकरण (Integration)—चूँकि सभी सामाजिक विज्ञान समग्र मानवीय स्थिति से सम्बन्धित हैं, अतः कोई भी राजनीतिक शोध दूसरे अनुशासनों अथवा शास्त्रों के शोधों या उनकी खोजों-की उपेक्षा नहीं कर सकता, अन्यथा वह अपने स्वयं के परिणामों की प्रामाणिकता (Validity) और सामान्यता (Generality) को कम करे अथवा दुबल बनाने का खतरा मोल लेगा। यदि विभिन्न सामाजिक विज्ञानों की इस अन्तर्सम्बन्धिता को ध्यान में रखा जाए तो राजनीति-शास्त्र को प्रारम्भिक ज्ञानाब्धियों वाला स्तर दिखाने में और उसे सामाजिक विज्ञानों

के मुख्य समुदाय में पुनः लौटाने में सहायता मिलनी। आशय यह हुआ कि राज्य विज्ञान और राजनीतिक अनुसंधान को अन्य सामाजिक विज्ञानों के शोषों के प्रति नटस्थ या उनमें घृणक नहीं रहना चाहिए।

डेविड ईस्टन द्वारा बताई गई इन विशेषताओं में व्यवहारवादी विश्लेषण की पूर्व-धारणाएँ, उसके लक्ष्य एवं बौद्धिक आचार सम्मिलित हैं। साथ ही ये विशेषताएँ व्यवहारवादी और परम्परावादी दृष्टिकोणों में पाए जाने वाले मुख्य अन्तर को भी स्पष्ट करती हैं। राजनीति में व्यवहारवाद केवल विज्ञान की परिशुद्ध प्रविधियों मात्र के प्रयोग से कुछ अधिक है। यह केवल सुधार ही नहीं है, प्रतिष्ठित पुनर्निर्माण का प्रयत्न भी है। राजनीतिक व्यवहारवाद न राज्य विज्ञान को नए मूल्य, नई भाषा, नई पद्धतियाँ, नई दिशाएँ और अनुभववात्मक वैज्ञानिकता प्रदान की है। व्यवहारवाद को ही यह श्रेय भी जाता है कि उसने राजनीति को मनोविज्ञान, समाजशास्त्र, नृवशास्त्र, धर्मशास्त्र आदि सामाजिक शास्त्रों के समीप ला दिया है और इन सामाजिक शास्त्रों की पद्धतियों, उपलब्धियाँ और दृष्टिकोणों को राजनीति के क्षेत्र में प्रयोजन तथा उनसे लाभ उठाने की प्रेरणा दी है।

व्यवहारवादी क्रान्ति के पूर्ण होने से पहले ही इस चुनौती दी जाने लगी है और इस अतिविक्रम क्रान्ति अथवा उत्तर-व्यवहारवादी क्रान्ति के उद्घोष होने का श्रेय भी डेविड ईस्टन का ही गया है। उत्तर-व्यवहारवाद का जो विश्लेषण और स्पष्टीकरण ईस्टन ने किया है उसे माने एक घृणक शीर्षक के अन्तर्गत प्रस्तुत किया गया है।

(ख) विश्लेषण पद्धति—ईस्टन ने राजनीतिक विश्लेषण के क्षेत्र में एक सामान्य सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। ईस्टन से पूर्व राजनीतिक सिद्धान्त के अन्तर्गत कोई एक ऐसा सिद्धान्त अथवा सिद्धान्त-समूह नहीं था जिसके द्वारा अर्थ-विक्रम विकसामुख तथा आधुनिक राजनीतिक व्यवस्थाओं की समस्याओं और स्थानीय, राष्ट्रीय एवं अन्तराष्ट्रीय समस्याओं का विश्लेषण किया जा सके। पहले राष्ट्रीय, अन्तराष्ट्रीय समस्याओं के विश्लेषण के लिए प्रायः अलग अलग सिद्धान्तों का प्रयोग किया जाता था किन्तु ईस्टन ने एक सामान्य सिद्धान्त का प्रतिपादन करके राजनीतिक विश्लेषण के इतिहास में एक बड़े अभाव की पूर्ति की है। ईस्टन का दावा है कि हमने व्यवस्था-सिद्धान्त द्वारा सभी राजनीतिक व्यवस्थाओं और सभी स्तरों की समस्याओं का विश्लेषण और व्यवहार सम्बन्धी वास्तविकताओं को महोपयोगी करना सम्भव है। जिन अनुभवजन्य सिद्धान्तों का प्रतिपादन ईस्टन ने किया है उस उनमें सामान्य सिद्धान्त (General Theory) कहा है। परम्परावादी काय विभाजन में विश्वास न रखने हुए ईस्टन ने राजनीति को एक एकीकृत सिद्धान्त के प्रतिपादन पर बल दिया है। ईस्टन का यह भी विचार है कि राजनीति शास्त्र का पहला कार्य उन सामान्य समस्याओं का विश्लेषण करना है जो लगभग सभी राजनीतिक व्यवस्थाओं में समान रूप में पाई जाती हैं।

ईस्टन के विचार तर्कबल, आकर्षक आदि उचित हैं। वह इस प्रकार की

मान्यताओं से सहमत नहीं है कि राजनीतिक व्यवस्थाओं के तत्त्वों के बीच पा जाने वाले शक्ति-सम्बन्धों, एक कर्ता की शक्ति की मात्रा आदि बातों का विश्लेषण सबसे महत्त्वपूर्ण है। ईस्टन ने 'आवंटन' (Allocation) की समस्या को प्रमुख माना है। कोई भी राजनीतिक कार्य तभी है जब उसका सम्बन्ध मूल्यों के आधिकारिक आवंटन से होता है। ईस्टन के आवंटन-विश्लेषण में यह मान्यता निहित है कि प्रत्येक राजनीतिक व्यवस्था में कुछ समय तक बने रहने की क्षमता पाई जाती है और हमें उन दशाओं का विश्लेषण करना चाहिए जो कि राजनीतिक व्यवस्था को जीवित रखती है और जिसे समाज द्वारा बंध माना जाता है। ईस्टन ने संरचनात्मक-प्रकारात्मक अध्ययन-पद्धति में सबसे बड़ा दोष यह माना है कि जिन संकल्पनाओं को यह पद्धति प्रस्तुत करती है वे न तो पर्याप्त हैं और न व्यापक। उनके द्वारा सभी प्रकार की राजनीतिक व्यवस्थाओं का अध्ययन सम्भव नहीं है। संरचनात्मक-प्रकारात्मक अध्ययन-पद्धति की मुख्य मकल्पना 'कार्य' है जिसे कि हम एक सिद्धान्त का आधार नहीं बना सकते क्योंकि 'कार्य' तो किसी भी व्यवस्था-सिद्धान्त का पूर्व-आपेक्ष्य है। कार्य-सम्पादन व्यवस्था के व्यवहार की न्यूनतम आवश्यकता है अर्थात् किसी भी व्यवस्था के लिए कुछ न कुछ कार्य तो स्वतः अनिवार्य हैं। इसके प्रतिरिक्त 'कार्य' शब्द में परिशुद्धता का अभाव होने से इसे हम अनुभवजन्य अध्ययन के लिए प्रयोग में नहीं ला सकते। ईस्टन ने सन्तुलन-सिद्धान्त की भी आलोचना की है क्योंकि यह वास्तविकता का सही-सही चित्रण नहीं कर पाता। यह सिद्धान्त वस्तुतः घटनाओं का वर्णन न करके केवल कुछ घटनाओं के व्यवहार अथवा अस्तित्व की विवेचना भर करता है। लॉसवेल का विचार भी ईस्टन की दृष्टि में उचित नहीं है क्योंकि उसने और उसके समर्थकों ने राजनीतिशास्त्र के सैद्धान्तिक पक्ष की उपेक्षा करके, व्यावहारिक पहलू पर अधिक ध्यान दिया है। इन सभी विचारकों के विपरीत ईस्टन ने, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, राजनीति के सैद्धान्तिक अध्ययन को दो भागों में बाँटा है—प्रथम भाग में उसने राजनीतिक व्यवस्थाओं के जीवित रहने के अध्ययन को और दूसरे भाग में शक्ति के वितरण तथा इस वितरण के आधार पर मूल्यों के आवंटन के अध्ययन को सामिल किया है। ईस्टन की दृष्टि में, "राजनीतिशास्त्र मूल्यों के प्राधिकारिक आवंटन का अध्ययन है—जैसा कि यह शक्ति के वितरण और प्रयोग द्वारा प्रभावित किया जाता है।" राजनीतिशास्त्र के अर्थ, विषय-सामग्री आदि पर ईस्टन के जो विचार हैं उनका विवेचन पहले ही किया जा चुका है।

लॉसवेल—लॉसवेल को परम्परागत राजनीतिशास्त्र को व्यवहारवादी राजनीतिशास्त्र से जोड़ने की सबसे मजबूत कड़ी माना गया है। 'साईको-पॉलिटिक्स', 'बर्ड्स पॉलिटिक्स एण्ड पर्सनल इनफ्लुएंस' और 'पॉलिटिक्स हू गेट्स, व्हेन, राउ' नामक अपनी सभी पुस्तकों में लॉसवेल ने राजनीतिक अध्ययन में मनोवैज्ञानिक साधनों को अपनाये और समाज-विज्ञानों को मूलभूत एकता तथा राजनीति विज्ञान की ओर-नामगोरी को सत्याबद्ध करने की उद्योगिता एवं सम्भावना पर बल दिया है। लॉसवेल का विश्वास है कि मानव-व्यवहार सर्वे उन चीजों से

प्रेरित होता है जिन्हें कि वह प्राप्त करना चाहता है। प्रत्येक उस वस्तु को, जो कि व्यक्ति प्राप्त करना चाहते हैं, नासबेल ने 'मूल्य' (Value) को समझा दी है।

तामसेन ने शक्ति-सिद्धान्त का विश्लेषण करते हुए उसे राजनीतिशास्त्र का मूल माना है। उनका कहना है—“एक अनुभववादी व्यवस्था के रूप में राजनीतिशास्त्र शक्ति की रूप-रचना एवं उपयोग का अध्ययन है।” राजनीतिशास्त्र अन्य सामाजिक विज्ञानों की भाँति एक नीति विज्ञान है जो शक्ति और प्रभाव (Power and Influence) का अध्ययन करता है। सामाजिक नीति ऐसी होनी चाहिए जिनके द्वारा वे परिस्थितियाँ बनाई जा सकें जिनमें कि समाज के मूल्यों को शक्ति के माध्यम से स्थापित किया जा सके। शक्ति सम्बन्धी प्रक्रिया सामाजिक प्रक्रिया से भिन्न कोई भाग नहीं है बल्कि यह सम्पूर्ण सामाजिक प्रक्रिया का राजनीतिक पहलू मात्र है। यह सच है कि राजनीतिशास्त्र एक स्वायत्त शास्त्र है और इसको धर्मशास्त्र या मनोविज्ञान का व्यावहारिक रूप मान नहीं कहा जा सकता, किन्तु इसकी स्वतन्त्रता का अर्थ यह नहीं है कि इसे अन्य सभी सामाजिक विज्ञानों से पूर्णतः पृथक् मान लिया जाए। इसकी स्वायत्तता का अर्थ केवल नहीं है कि यह अन्य सामाजिक विज्ञानों से किसी का भी एक भाग नहीं है।

नासबेल का यह स्पष्ट मत है कि राजनीतिशास्त्र समूर्त समाजों या मण्डलों का अध्ययन नहीं करता, यह व्यक्ति को उनके पूर्ण रूप में देखता है तथा मनोवैयक्तिक सम्बन्धों का अध्ययन करता है। इसमें व्यक्ति की आवश्यकताओं एवं हितों के उभार को नहीं देखा जाता, बल्कि उसके समस्त पहलुओं के साथ पूर्ण व्यक्तित्व का अध्ययन किया जाता है। राजनीतिशास्त्र में प्रभाव एवं प्रभावी (Influence and Influential) का अध्ययन किया जाता है। यह उन सभी तत्वों का ज्ञान प्राप्त करना है तथा उनका मूल्यांकन करता है जो नीति सम्बन्धी लक्ष्यों के पूर्ण होने में अवरोध का कार्य करते हैं।

राजनीति में 'कौन पाता है, क्या, कब कंने' इन प्रश्नों का विश्लेषण करना नासबेल का मुख्य उद्देश्य है। जैसा कि एक विद्वान् ने लिखा है—“कौन, क्या, कब और कंने पाता है”—वे प्रश्न उसे उन व्यक्तियों के कार्य मात्र के अध्ययन की ओर ले जाते हैं, जो इन्हें प्राप्त करते हैं। यह सामाजिक व्यवस्था की सदस्यताओं, कार्य-भाग सम्पादन (Role-fulfilment), तथा राजनीति की अन्य सक्रिय प्रक्रियाओं (Inter-active Processes) की विवेचना न करके इस बात की विवेचना करता है कि व्यक्ति को प्रेरणा कहाँ से प्राप्त होती है या प्रेरक तत्व कौन-कौन हैं, किसके लिए वे प्रयास करते हैं तथा राजनीतिक क्रिया से वे क्या प्राप्त करने की प्रार्थना करते हैं। इस प्रकार नासबेल का मुख्य उद्देश्य इस बात की विवेचना करना है कि व्यक्ति क्या प्राप्त करना चाहता है।

ध्यातव्य—व्यवहारवादी लेखकों ने राजनीतिक विश्लेषण की नई-नई पद्धतियाँ विकसित की हैं जिनमें ध्यातव्य का मूलभूत-कार्यात्मक विश्लेषण अत्यन्त विविध स्थान रखता है। मूलभूत-कार्यात्मक विश्लेषण पद्धति का सर्वप्रथम विकास

जैविक तथा यांत्रिक विज्ञानों में हुआ और तत्पश्चात् सामाजिक विज्ञानों में सर्वप्रथम इसे मानव-विज्ञान के अध्ययन में अपनाया गया। बाद में टॉलकट पारसन्स तथा मेरियन लेवी ने इसे विकसित और परिष्कृत कर समाजशास्त्रीय विश्लेषण की एक पद्धति के रूप में ग्रहण किया।

संरचनात्मक-कार्यात्मक विश्लेषण वह है जो अध्ययन की विधियों में ढाँचे प्रथवा संरचना के गठन और उसके कार्यों की प्रक्रियाओं के बीच तालमेल के कारण तथा परिणामों को पहचानने का प्रयत्न करता है। स्थूल रूप से इसे हम एक व्यवस्था-विश्लेषण का तरीका भी कह सकते हैं। व्यवस्था विश्लेषण (System-analysis) से अभिप्राय यह है कि राजनीति की दुनिया में जिसे व्यवस्था कहा जाता है, उसका एक ढाँचा (Structure) होता है और यह ढाँचा या संरचना अपने आप में एक गतिशील मशीन की भाँति कुछ कार्य करता है। इस सम्पूर्ण ढाँचे अथवा संरचना के कुछ कार्य हैं और इसके अलग-अलग अंग-प्रत्यंगों के भी अपने-अपने कार्य हैं। उदाहरण के लिए शरीर को एक व्यवस्था (System) के रूप में लिया जा सकता है और जिन हाथ, पैर, घाँख, कान आदि से मिलकर शरीर का संगठन बनता है, उनमें से प्रत्येक का अपना-अपना विशिष्ट कार्य है और उन सब को आत्म-निर्भरता एवं संगठनात्मकता, कार्य (Structural Function) है। व्यवस्था, विश्लेषकों का मानना है कि सभी व्यवस्थाएँ गत्यात्मकता, अन्तर्निर्भरता, चेतना, केन्द्र एवं कार्य-क्षमता आदि विशेषताएँ लेकर चलती हैं। एक मशीन की भाँति उनमें कुछ डाला जाता है जिन्हें व्यवस्था-विश्लेषकों ने 'इन-पुट' (In-pu) की संज्ञा दी है। ये 'इन-पुट' (In-pu) एक प्रक्रिया विशेष से निकल कर कुछ 'आउट-पुट' (Out-pu) में बदलती है। इस तरह संस्थाओं अथवा व्यवस्थाओं की कार्य-प्रणाली में संगठन का कार्य अपने अवयवों से अलग-अलग कार्यों के 'इन-पुट' पैदा कर उन्हें कुछ विशेष प्रकार के 'आउट-पुट' में बदलना है। आज के राजनीतिक वैज्ञानिक इन्हीं 'इन-पुट' और 'आउट-पुट' के सम्बन्ध और प्रक्रियाओं को पहचानना चाहते हैं तथा इसके लिए जो विधि वे अपना रहे हैं उनमें से एक विधि को 'संरचनात्मक-कार्यात्मक दृष्टिकोण' का नाम दिया गया है।

ग्रामण्ड के अनुसार इन-पुट कार्य (In put Functions) चार हैं— (1) राजनीतिक सामाजीकरण और भर्ती, (2) हितों का जोड़-तोड़, (3) हितों का समूहीकरण, एवं (4) राजनीतिक संवाद आउटपुट कार्य (Out-pu Functions) तीन हैं— (1) नियम-निर्माण, (2) नियम-कार्यान्वित, एवं (3) निष्पत्ति-निर्णय। ग्रामण्ड ने आगे चलकर इन-पुट और आउट-पुट कार्यों के कुछ उप-वर्गों और भागों हैं तथा यह मान्यता प्रकट की है कि ये सभी उप-कार्य मिलकर सम्पूर्ण व्यवस्था में एक कन्वर्शन फंक्शन (Conversion Function) पूरा करने हैं। ग्रामण्ड ने गैर-सरकारी कार्यों को इन पुट कार्य और सरकारी कार्यों को आउट-पुट माना है। इन-पुट कार्य गैर-सरकारी उदा-व्यवस्थाओं जैसे हित-समूह, शिक्षण संस्था, राजनीतिक दल, स्वतन्त्र मताचार पत्र आदि द्वारा किए जाते हैं। आउट-पुट सरकारी कार्य है—सरकार

और उसकी नोकरशाही कानून बनाती है, कानून लागू करती है और कानून तथा नियमों के आधार पर व्यक्तियों एवं समूहों के बीच अधिनियम का कार्य करती है। राजनीतिक व्यवस्था में इनपुट-आउटपुट कार्यों का यह विश्लेषण प्रस्तुत करने में ग्रामण्ड के मुख्यतः तीन उद्देश्य हैं—

प्रथम, ग्रामण्ड संस्थाओं के वर्णन के स्थान पर उन संस्थाओं द्वारा किए जाने वाले कार्यों का वर्णन करना चाहता है, अपने विश्लेषण को संस्थागत न बनाकर कार्यात्मक बनाना चाहता है। उसने संस्थागत संकल्पनाओं के स्थान पर कार्यात्मक संकल्पना का प्रयोग किया है।

द्वितीय, इनपुट संकल्पना द्वारा ग्रामण्ड यह स्पष्ट करना चाहता है कि राजनीतिक व्यवस्था एक खुली व्यवस्था है जो समाज में होने वाली क्रियाओं से प्रभावित होती रहती है। यही नहीं, राज्य की सीमा के बाहर की हस्तक्षेप से भी राजनीतिक व्यवस्था प्रभावित होती है।

तृतीय, इनपुट कार्य के अन्तर्गत राजनीतिक सामाजीकरण और राजनीतिक सञ्चार या सम्प्रेषण को शामिल कर ग्रामण्ड राजनीतिक मूल्यों के विश्लेषण पर भी बल देता है। राजनीतिक सम्प्रेषण और सामाजीकरण ये दोनों ही कार्य राजनीतिक मूल्यों का निर्माण करके राजनीतिक संस्कृति को जन्म देते हैं।

संरचनात्मक विश्लेषण की मात्रा के आधार पर ग्रामण्ड ने राजनीतिक व्यवस्थाओं का तुलनात्मक अध्ययन करने की चेष्टा की है। विश्लेषण की मात्रा से उसका अर्थ इस बात से है कि एक विशिष्ट संरचना द्वारा कितने कार्य किए जा रहे हैं अथवा कौन कौन से कार्य नहीं किए जा रहे हैं। राजनीतिक व्यवस्थाओं के विकास के अध्ययन से हमें यह जानने में सहायता मिलती है कि राजनीतिक व्यवस्था में किस मात्रा तक मिश्रित संस्कृति पाई जाती है।

ग्रामण्ड के सम्पूर्ण विश्लेषण का निष्कर्ष यह है कि राजनीतिक व्यवस्था जितनी विकसित होगी उसकी संरचनाएँ (Structures) उतनी ही विश्लेषित तथा सीमा की दृष्टि से व्यापक और विस्तृत होगी। इसी प्रकार परम्परावादी अथवा विकसित समाजों में सीमाएँ सखीएँ होगी और मिश्रित स्थिति अधिक होने के साथ-साथ हिंसा का जोड़-तोड़ एवं समूहीकरण विशिष्ट ढंग से नहीं होगा। ग्रामण्ड अपने संरचनात्मक-कार्यात्मक विश्लेषण द्वारा वास्तव में राजनीतिक परिवर्तन के सिद्धान्त का प्रतिपादन करता है। उसका यह समझन घोर कार्यों के विभिन्न स्तरों को पहचानने तथा उन्हें स्पष्ट करने की क्षमता रखता है। ग्रामण्ड ने कार्यों के विभिन्न स्तर भी बतलाए हैं, जो ये हैं—समता कार्य, परिवर्तन कार्य, संरक्षण तथा समायोजन कार्य एवं संचालन कार्य। इन चारों स्तरों के कार्यों में सम्बन्धों का स्थापित करना ही परिवर्तन और विकास का सिद्धान्त है।

व्यवहारवाद की समीक्षा

इस सम्पूर्ण विवेचन से यह स्पष्ट है कि व्यवहारवादी राजनीतिशास्त्र का अधिक वैज्ञानिक बनाने के इच्छुक हैं ताकि परिणामा में निश्चिन्ता पा सकें।

व्यवहारवाद के अध्ययन-क्षेत्र में व्यापक पहलू समाविष्ट हैं जिन्हें हीज मूलाउ ने इन इकाई बिन्दुओं में रखा है—(1) व्यक्ति और व्यक्ति के सम्बन्ध, (2) समूहों, समुदायों और संगठनों के माइक्रो तथा मैक्रो रूप और उनका पारस्परिक सम्बन्ध, (3) राजनीतिक व्यवस्थाओं और उप व्यवस्थाओं के पारस्परिक सम्बन्ध—उदाहरणार्थ राजनीतिक व्यवस्था तथा राजनीतिक दलों, हित समूहों, कार्यपालिका आदि के आपसी सम्बन्ध, (4) राजनीतिक व्यवस्था का अपने से अधिक व्यापक व्यवस्थाओं में सम्बन्ध, (5) विभिन्न सकल्पनाओं का अध्ययन जैसे निर्णय-समूह, सरचनाएँ, कार्य, शक्ति, नियन्त्रण आदि का अध्ययन, (6) नीतियों, नीति-निर्माण प्रक्रिया, निर्णय प्रक्रिया आदि का अध्ययन, (7) राजनीतिक सिद्धान्तों, उपागमों आदि का अध्ययन, (8) तुलनात्मक राजनीति, (9) प्रक्रियाएँ, क्रिया-विधियाँ, नवीन उपकरण नवीन गतिविधियाँ आदि। संक्षेप में कहा जा सकता है कि हीज मूलाउ के अनुसार राजनीतिक व्यवहार का आशय केवल प्रत्यक्ष प्रपञ्च प्रत्यक्ष रूप से पर्यवेक्षणीय राजनीतिक क्रियाओं से नहीं है बल्कि इसका सम्बन्ध व्यवहार के उन बोधात्मक अभिप्रेरणारमक और अभिवृत्तात्मक (Perceptual, Motivational and Attitudinal) घटकों से भी है जिनसे हमारी राजनीतिक भाँगी, भासाओं, विश्वासों, मूल्यों एवं लक्ष्यों की व्यवस्था आदि का तानाबाना बुना जाता है। व्यवहारवाद का सम्बन्ध मनुष्य के केवल बाह्य कार्यों से ही नहीं है बल्कि वह उसकी भावनात्मक, ज्ञानात्मक और मूल्योक्तारमक प्रक्रियाओं से भी घनिष्ठ सम्बन्ध रखता है। मनुष्य के राजनीतिक ज्ञान, उसकी राजनीतिक भाँगी, अभिलाषाओं और लक्ष्यों, मूल्यों तथा राजनीतिक विश्वासों की व्यवस्थाओं आदि का निर्माण करने वाली जो भी व्यवहारारमक प्रक्रियाएँ हैं, वे सभी राजनीतिक व्यवहारवाद की अध्ययन सामग्री हैं।

व्यवहारवादी दृष्टिकोण महत्त्वपूर्ण है, उसका क्षेत्र व्यापक है और उसने राजनीति के क्षेत्र और प्रकृति में क्रान्तिकारी परिवर्तन ला दिया है तथा जीवन की वास्तविकताओं के अध्ययन की ओर ध्यान आकषिप्त कर ज्ञान के नवीन प्रायामों को जन्म दिया है। संस्थागत राजनीतिक अध्ययन की दुर्बलताओं को उजागर करके इसने हमारा ध्यान उन अतर्ब्यक्तिक सम्बन्धों के अध्ययन की ओर आकषिप्त किया है जिनके समूह या पुञ्ज को हम संस्था के नाम से सम्बोधित करते हैं। इस प्रकार व्यवहारवादी दृष्टि बताती है कि संस्था स्वयं में कुछ नहीं है, यह वस्तुतः अन्तर्ब्यक्तिक सम्बन्धों का नाम है। संस्था की सफलता उसमें कार्य कर रहे लोगों पर निर्भर है, इसीलिए व्यवहार का अध्ययन राजनीति को समझने की 'बुज्जी' है।

व्यवहारवादी दृष्टिकोण निःसन्देह आकर्षक और क्रान्तिकारी है, किन्तु यह भी अनेक सीमाओं और दुर्बलताओं का शिकार है। हीज मूलाउ, मनफोर्ड सिबलो आदि राजनीतिशास्त्रियों ने व्यवहारवाद की सीमाओं का अच्छा स्पष्टीकरण किया है—

1: व्यवहारवादी पद्धति को राजनीतिशास्त्र के अध्ययन की श्रेष्ठतम पद्धति स्वीकार करना राजनीतिशास्त्र के सम्पूर्ण साहित्य को सन्देह की दृष्टि से देखना है।

व्यवहारवाद की अप्रसूता इसी बात से स्पष्ट है कि व्यवहारवादी मान्यताओं का स्वयं व्यवहारवादी ही खण्डन कर रहे हैं और उक्त व्यवहारवादी मान्यताओं से उठ खड़ा हुआ है।

2 व्यवहारवादी स्वयं की मूल्य निरपेक्ष मानते हैं किन्तु वे जीवित प्राणी हैं और अनुसंधान आदि के समय मूल्यों से अवश्य प्रभावित नहीं रह सकते। समस्या के चयन में जिन मूल्यों का महत्त्व है वे शोधकर्ता के सम्बन्धों और जीवन अनुभव से प्रभावित रहते हैं।

3 अनुसंधान और प्रयोग आरम्भ कर देने के उपरान्त भी अनुसंधानकर्ता की उपलब्धियाँ सीमित रहती हैं उसकी भाषाएँ आकांक्षाएँ पूर्ण नहीं होतीं। नीतिक विज्ञान में जिन सचको का विश्लेषण किया जाता है उन पर विश्लेषक का पूर्ण नियंत्रण होता है किन्तु राजनीतिशास्त्र की प्रयोगशाला में राजनीतिक प्रक्रिया के जिन सन्दर्भों का अध्ययन किया जाता है उन पर विश्लेषक का कोई वास्तविक नियंत्रण नहीं होता। विश्लेषक अपनी इच्छानुसार अपने प्रयोग पूरे नहीं कर सकता। उदाहरणार्थ भारत में नास्तान्त्रिक व्यवस्था है जो इतनी जड़ जमा चुकी है कि यहाँ अब राजतन्त्र का प्रयोग नहीं हो सकता।

4 व्यवहारवादी अध्ययन शोधकर्ता को सम-सामयिक राजनीतिक सामग्री से प्रायः विलग कर देता है और इसका सम्बन्ध यदि जुड़ता भी है तो प्रायः ऐसे साधनों से जिन्हें व्यवहारवादी कहना मुश्किल है।

5 नीति निर्माण के क्षेत्र में व्यवहारवाद का उपयोग सीमित है। व्यवहारवाद से प्राप्त निष्कर्षों के अलावा नीति निर्माण में दूसरे कारकों का भी काफी महत्त्व है।

6 कोई भी व्यवहारवादी अध्ययन सभी परिस्थितियों के लिए अन्तिम मूल्य प्रस्तुत नहीं कर सकता।

7 व्यवहारवादी राजनीतिशास्त्र का विज्ञान बनाने के प्रयास में विषय के राजनीतिक पहलुओं की उपेक्षा कर बैठते हैं।

8 व्यवहारवाद केवल क्या है? का अध्ययन करता है क्या होना चाहिए? का उत्तर नहीं देता। इस प्रकार यह अपूर्ण विश्लेषण पद्धति है। वास्तविकता को चित्रित कर देना ही काफी नहीं है निराकरण के लिए उपाय बताना भी अपेक्षित है। व्यवहारवादी रोग का पता तो लगाते हैं पर उसका निदान के बारे में कुछ नहीं कहते। राजनीतिक प्रक्रिया के दायपूर्ण स्वार्थों की धार ध्यान प्राकट्य करना किन्तु उनका निवारण के सम्बन्ध में मौन रहना एक भ्रष्टान्तिक त्रुटि है।

9 व्यवहारवादी साहित्य राजनीतिक प्रक्रियाओं को समुचित व्याख्या नहीं करता और राजनीतिक महत्त्वनाओं का बहुत ग्राहक और साथ ही प्रत्यक्ष ग्राहक करता है।

व्यवहारवाद से उत्पन्न निराशा के पनस्वरूप में १९६६ ई. में फ्रांस्वा डी है जिस उत्तर व्यवहारवाद की उत्पत्ति १९६६ ई. में हुई

रूप से घनिष्ठ सम्बन्ध है क्योंकि प्रत्येक राजनीतिक क्षेत्र के ध्वनगन सम्प्रेषण प्रक्रियाओं द्वारा महत्त्वपूर्ण कार्य सम्पादित किए जाते हैं। यदि किसी विषय पर हमें कोई राजनीतिक जानकारी प्राप्त करनी है तो हम सम्प्रेषण-प्रक्रिया का सहारा लेते हैं। सम्प्रेषण प्रक्रियाओं को व्यवस्थित रूप में संगठित करके उनके माध्यम से सम्पूर्ण समाज में एक व्यवस्था कायम की जाती है और जनता द्वारा शक्ति प्राप्त करने के प्रयत्नों को भली प्रकार एक दूसरे से सम्बन्धित कर दिया जाता है। इस प्रक्रिया से समाज में राजनीतिक व्यवस्था अथवा राजनीतिकतन्त्र का निर्माण होता है। सम्प्रेषण के महत्त्व को समझते हुए ही लोकनान्त्रिक चिन्तन में 'प्रवाजन' और 'अभिप्रेक्ति' की स्वतन्त्रता पर सदैव बल दिया गया है ताकि जनता शासक-वर्ग के कार्यों पर वाञ्छित नियन्त्रण रख सके। यदि निरकुल शासन का सें तो सर्वाधिकार-वादी नेता सम्प्रेषण या संचार साधनों पर अपना नियन्त्रण बनाए रखते हैं, नागरिकों को प्राप्त होने वाली सूचनाओं को नियंत्रित कर लेते हैं और इस प्रकार अपने सर्वाधिकारवादी सामन को बनाए रखने की चेष्टा करते हैं। इस तथ्य से इकार करना कठिन है कि सम्प्रेषण का राष्ट्र निर्माण की प्रक्रिया में महत्त्वपूर्ण योगदान है, सम्प्रेषण का प्रभाव जीवन के हर पहलू पर पड़ता है और यदि सम्प्रेषण-प्रक्रिया का समुचित गठन हो तो समाज का नवीन वायाकल्प हो सकता है। किसी भी समाज में या राजनीतिक व्यवस्था में सम्प्रेषण-प्रक्रिया अग्न्य सरचनाओं से जुड़ी रहती है और इस तरह सम्पूर्ण व्यवस्था को प्रभावित करती है। सम्प्रेषण प्रक्रिया को भली प्रकार समझ लेने से हमें उस समाज या राजनीतिक व्यवस्था का समुचित ज्ञान हो सकता है। उल्लेखनीय है कि सम्प्रेषण की परिभाषा देते हुए इसे व्यक्तियों के बीच अर्थपूर्ण सूचनाएं प्रसारित करने की प्रक्रिया (The process of transmitting meaningful information) माना गया है।¹ इस प्रक्रिया द्वारा इच्छाओं, आवश्यकताओं, अभिप्रायों और ज्ञान का आदान-प्रदान किया जाता है। किसी प्रशासनिक संगठन का सें तो, जैसा कि हर्बर्ट साइमन ने लिखा है, "सम्प्रेषण एक ऐसी प्रक्रिया है जिसके द्वारा किसी संगठन के एक सदस्य के विचार दूसरे सदस्य तक पहुँच जाते हैं और वे निर्णय पर प्रभाव डालते हैं।" सम्प्रेषण निर्णय लेने की प्रक्रिया का महत्त्वपूर्ण पहलू है, राजनीतिक व्यवहार और प्रशासनिक संगठन दोनों की दृष्टि से प्रभावशाली तत्त्व है।

सामान्यतया यह माना जाता है कि जीवित वस्तुओं और सामाजिक संगठनों (राजनीतिक संगठन सहित) का विश्लेषण एक ही विश्लेषण पद्धति द्वारा नहीं किया जा सकता, किन्तु डायच का विचार है कि संचार विज्ञानों (Communication Sciences) के विकास के कारण अब यह सम्भव हो गया है कि दोनों का विश्लेषण एक ही पद्धति द्वारा किया जा सके। डायच ने नियन्त्रण और संचार-विज्ञानों की अध्ययन पद्धतियों तथा संकल्पनाओं द्वारा राजनीतिक संगठनों के व्यवहार का

1 Norbert Wiener : Cybernetics in Sidney Weiner, ed Introductory Readings in Political Behaviour, p 297

अध्ययन किया है और राजनीतिक व्यवस्था के विकास के साथ-साथ इस अध्ययन पद्धति द्वारा यह भविष्यवाणी भी करने का दावा किया है कि राजनीतिक संरचनाओं को प्रभावित करने वाले परिवर्तनों के क्या परिणाम हो सकते हैं। राजनीतिक व्यवस्था को, जो कि सम्पूर्ण समाज के लिए निर्णय लेती है, 'सम्प्रेशण-मार्गों का जाल' (Net-work of Communication Channels) मानते हुए कार्ल डायच ने इस धारणा को ठुकरा दिया है कि शक्ति (Power) राजनीतिक जीवन का मुख्य आधार है, राजनीति का सार है। डायच का कहना है कि जिस तरह मुदा धार्मिक जीवन का चलाय है उसी तरह शक्ति राजनीति का चलाय है किन्तु राजनीति को 'शक्ति का विज्ञान' कहना भ्रामक है। डायच ने शक्ति (Power) और भौतिक बल (Physical Force) में अन्तर किया है। अनुपालन, अनुसरण आदि के असफल हो जाने पर शक्ति का सहारा लिया जाता है और जब शक्ति भी असफल हो जाती है तब बल का सहारा लिया जाता है और जब बल द्वारा भी किसी वस्तु को प्राप्त करने या किसी प्रादेश को लागू करवाने में असफलता हाथ लगती है तो उस वस्तु को प्राप्त करने का विचार छोड़ दिया जाता है अथवा उस प्रादेश को वापिस ले लिया जाता है।¹ डायच की मान्यता है कि शक्ति और बल की धारणा मान के अध्ययन से किसी राजनीतिक व्यवस्था का विश्लेषण नहीं किया जा सकता।

डायच के अनुसार राजनीति का उद्देश्य है—सामाजिक ध्येयों को प्राप्त करना। राजनीति के अन्तर्गत सम्पूर्ण समाज के लिए निर्णय लिए जाते हैं और ये निर्णय प्रवर्तनीय (Enforceable) होते हैं। राजनीति वह प्रक्रिया है जिसके द्वारा समाज इस बात का निर्णय करता है कि कौनसे कार्य किन कार्यों से श्रेष्ठतर हैं जिन्हें कि करना चाहिए। दूसरे शब्दों में, राजनीति की प्रक्रिया के माध्यम से कार्यों को बरीयता के आधार पर चुना जा सकता है। निर्णयों अथवा कानूनों का समाज के सदस्यों द्वारा अनुपालन होता है। इस अनुपालन के पीछे मात्र शक्ति का भय नहीं होता अर्थात् यह मानना भ्रामक है कि शक्ति ही समाज में निर्णयों को लागू करने का एकमात्र साधन या आधार है। इसके विपरीत वास्तविकता यह है कि जनता कानूनों का पालन करने की प्राप्ति हो जाती है। यदि शक्ति का प्रयोग ही सब कुछ हो तो अमेरिका में मद्य-निषेध कानून को जनता के विरोध के कारण लागू करना असम्भव नहीं होता। अमेरिकी जनता मद्यपान की इतनी अधिक प्राप्ति या अभ्यस्त हो चुकी है कि मद्य-निषेध के कानून को लागू करना वहाँ असम्भव है। किसी भी राजनीतिक व्यवस्था में इस प्रकार के उदाहरण सरलता से ढूँढ़े जा सकते हैं।

अतः हमें यह स्वीकार करना होगा कि निर्णयों अथवा कानूनों के प्रवर्तन में जनता की प्राप्ति का भी महत्वपूर्ण स्थान है। यह कहना होगा कि भय और प्राप्ति इन दोनों ही कारणों से जनता निर्णयों का पालन करती है। डायच की मान्यता है कि किसी भी समाज और राजनीतिक व्यवस्था का जीवन और विकास इसी बात पर निर्भर है कि उसके अन्तर्गत ऐसे सत्य सदैव क्रियाशील रहते हैं जो प्राप्ति के निर्माण

का कार्य किया करते हैं। प्रर्षात् जनता को इस बात के लिए अभ्यस्त बनाते रहते हैं कि वह निर्णयोपपत्ति कानूनों को मानती रहे, स्वीकार करती रहे। ये समग्र सूचनाओं को प्राप्त करने में, उनके चयन और संग्रह में, प्राप्त सूचनाओं के प्रयोग से सम्बन्धित मानकों के चयन आदि में सहायता करते हैं और प्रोत्साहन देते हैं। अपन इस विस्तेषण द्वारा डायच ने हमारे सामने 'राजनीतिक शक्तियों के आन्तरिक स्रोत' का विचार प्रस्तुत किया है। यार्दे, आर्दे और मूल्यों की स्थायी संरचना—ये सब मिल कर राजनीतिक शक्तियों का आन्तरिक स्रोत बनती है। आन्तरिक स्रोत के ये सभी आधार या निर्माणक तत्त्व 'सामाजिक सम्प्रेषण' (Social Communication) की सुविधा पर निर्भर करते हैं। सम्प्रेषण के साधनों के माध्यम से ही कोई भी समाज अपना राजनीतिक तन्त्र प्रतीत, वर्तमान और समकालीन स्थिति के बारे में जानकारी हासिल करता है।¹ प्रतीत की जानकारी वर्तमान की आर्दे का निर्माण करती है प्रर्षात् रिखली बातों का ज्ञान लोगों में आर्दे या अभ्यास को उत्पन्न और विकसित करता है। जब लोग जानते हैं कि उनके पुरखा सरकारी आदेशों का पालन करते रहे तो वे भी स्वतः ही सरकारी आदेशों का पालन करने लगते हैं। समकालीन परिस्थितियों का ज्ञान भी जनता में राजनीतिक निर्णयों को स्वीकार करने की भावना विकसित करता है। प्रथिप्राय यह हुआ कि सम्प्रेषणों अपना सूचनाओं का किसी भी सामाजिक एवं राजनीतिक व्यवस्था के विकास में, उसकी अभिवृद्धि में महत्वपूर्ण स्थान है। राजनीतिक व्यवस्था में सबसे पहला स्थान सूचनाओं का है और उत्पन्नात् बाध्यकारी शक्ति का। सूचनाएँ लोगों में आर्दे का निर्माण करती हैं और फनस्वरूप वे निर्णयों अपना कानूनों का अधिकारित पालन करते हैं। सूचनाओं के बाद बाध्यकारी शक्ति का स्थान है,² जो लोग कानूनों का प्रतिरोध करते हैं उन्हें बाध्यकारी शक्ति द्वारा कानूनों के अनुपालन के लिए विवश कर दिया जाता है। डायच का निष्कर्ष है कि जब किसी समाज या राजनीतिक व्यवस्था के अस्तित्व और विकास के लिए सूचनाओं की मात्रा और विस्तार सूचनाओं के संचार के लिए सन्धों और संरचनाओं की शक्ति का इतना अधिक महत्व है तो यह स्वीकार करने में कोई हिचक नहीं होनी चाहिए कि राजनीतिक व्यवस्था वस्तुन 'संचार मार्गों का जाल' (Net work of Communication Channel) है। विभिन्न राजनीतिक प्रश्नों और समस्याओं को सम्प्रेषण के अध्ययन में उही रूप में और सरल परिप्रेक्ष्य में समझा जा सकता है।

किसी भी समाज और राजनीतिक व्यवस्था में सम्प्रेषण के मूल में दो प्रकार हैं—प्रौपचारिक एवं अनौपचारिक। प्रत्येक राजनीतिक व्यवस्था में प्रौपचारिक सम्प्रेषण के लिए कुछ संस्थागत व्यवस्थाएँ की जाती हैं। इनकी समस्याओं एवं प्रभावों को दूर करने के लिए क्रमशः अनौपचारिक संचार व्यवस्था का भी विकास होने लगता है। प्रौपचारिक सम्प्रेषण के पाँच मुख्य माध्यम हैं—

1 Deutsch Nationalism and Social Communication, p. 113

2 Deutsch The Nerves of Government p. 151

- (क) मौखिक सम्प्रेषण (Oral Communication)
- (ख) स्मृति-पत्र (Memorandum)
- (ग) कागजी-कार्यवाही (The Paper-flow)
- (घ) प्रतिवेदनो का अभिलेख (The Record of Reports)
- (ङ) संक्षिप्त पुस्तिका (Manuals)

घनोपचारिक सम्प्रेषण के तरीके औपचारिक साधनों के पुरक हैं। घनोपचारिक सम्प्रेषण व्यवस्था संगठनों के सदस्यों के सामाजिक सम्बन्धों पर आधारित है। जब दो व्यक्तियों के बीच मित्रता होती है तो उनके बीच निकट सम्पर्क और खुली बातचीत के घने अवसर घाते हैं। घनोपचारिक सम्प्रेषण व्यवस्था कभी-कभी व्यवस्था के सभ्यो की अपेक्षा व्यक्तिगत सभ्यो की ओर भी उन्मुख हो जाती है। घनोपचारिक सम्प्रेषण का अधिकांश भाग गप्पों के रूप में होता है। कार्ल डायच के अनुसार एक राजनीतिक व्यवस्था के घनत्व इसके संगठक जैसे व्यक्ति का समूह, राष्ट्र और राज्य, प्राप्त एवं सप्रहीत सूचनाओं के आधार पर इस धारा के अनुसार क्रिया-प्रतिक्रिया करते हैं कि दूसरे कैसी क्रिया-प्रतिक्रिया करेंगे। दूसरे शब्दों, राजनीतिक व्यवस्था के घनत्व क्रियाओं-प्रतिक्रियाओं का स्रोत वे सूचनाएँ हैं जो घटीत और वर्तमान से प्राप्त की जाती हैं और जिनका सग्रह भी है। डायच की मान्यता है कि राजनीतिक व्यवस्था बड़ी सीमा तक समन्वित धाराओं के ढाँचे (Fabric of Co-ordinate Expectations) पर निर्भर करती है। राजनीतिक व्यवस्था में संचार-तन्त्रों के समान ही सूचनाओं को प्राप्त, एकत्र, प्रसारित, चयन एवं सग्रह करने की यत्र रचनाएँ और प्रक्रियाएँ पाई जाती हैं तथा इन्हीं के कारण राजनीतिक व्यवस्था स्व विनियमित (Self Regulating) अथवा स्व-नियंत्रक (Self Controlling) व्यवस्था होती है। राजनीतिक व्यवस्था के सदस्य संदेश-प्रसारण और संचार मार्गों के नियंत्रण तथा समन्वय के लिए इन्हीं मयत्रों अथवा यत्र रचनाओं को प्राप्त करते हैं। इसीलिए राजनीतिक व्यवस्था का विश्लेषण हम इस आधार पर कर सकते हैं कि समन्वय और नियंत्रण के यत्र उद्देश्यों के सम्बन्ध में किस मात्रा में काम कर रहे हैं।

विभी सम्प्रेषण या संचार व्यवस्था को प्रभावित सभी बनाया जा सकता है जबकि उनका रूप एवं विषय-वस्तु ग्रहणकर्ताओं की इच्छा, मूल्य, प्राथमिकता और मन स्थिति के अनुकूल होते हैं। इसके प्रतिरिक्त कुछ अन्य बातों का भी संचार की ग्रहणशीलता पर प्रभाव पड़ता है उदाहरण के लिए सूचनादाता की प्रभावशीलता, सूचना का रूप, उनका मौखिक या निम्नित होना, उसकी औपचारिक या घनोपचारिक भाषा और संचार व्यवस्था के स्रोत। कार्ल डायच ने लिखा है कि यदि किसी संचार के लिए अनेक विकल्पात्मक स्रोत हैं तो अनिर्णय की स्थिति के कारण सम्प्रेषण व्यवस्था र्क जाती है। दूसरी ओर यदि कुछ स्रोतों में ही अनेक समाचार मिल रहे हैं तो सम्प्रेषण व्यवस्था में भ्रम उत्पन्न हो जाता है।

सम्प्रेषण व्यवस्था एव निर्णय प्रक्रिया दोनों के मध्य महत्वपूर्ण सम्बन्ध है। यदि ये दोनों समरूप नहीं हैं तो कम से कम परस्पर निर्भर अवश्य हैं। व्यवहार में इन्हें एक दूसरे से प्रलय नहीं किया जा सकता।

डायच के अनुसार एक राजनीतिक व्यवस्था के शासनतन्त्र प्रथम सरकार को चलाना एक जहाज चलाने के समान है। सरकार को हम संचालन मार्गों के प्रशासन का एक रूप मान सकते हैं। शक्ति नहीं बल्कि चालन (Steering) सरकार की मुख्य समस्या है। सरकार के अन्तर्गत शक्ति का प्रयोग उतना अधिक नहीं होता जितना सूचनाओं का। राजनीतिक व्यवस्था में इच्छाओं को बन की धमकी द्वारा नहीं बदला जाता बल्कि सूचनाओं के चालन से इच्छाएँ स्वयं बदलती रहती हैं। जिस तरह संचार विज्ञान के उपकरण सूचनाओं के अनुसार कार्य करते रहते हैं इसी तरह राजनीतिक व्यवस्था के घटक (व्यक्ति, समूह, राज्य आदि) सूचनाओं के ही प्रसार पर कार्यरत रहते हैं। प्रत्येक राजनीतिक व्यवस्था में उपचार तन्त्र भी होते हैं। डायच ने हित समूह, राजनीतिक दल आदि को इसी प्रकार के तन्त्र माना है। ये तन्त्र न केवल एक दूसरे से सम्बन्धित होते हैं बल्कि अपने में चालन क्षमता भी रखते हैं और अपनी व्यवहार-सरचनाओं को सुधारते रहते हैं।

डायच ने वे कसौटियाँ भी प्रस्तुत की हैं जिनके द्वारा हम यह पता लगा सकें कि एक राजनीतिक व्यवस्था का विकास हो रहा है या नहीं। इसके लिए हमें जात करना होगा कि—(1) संचार या सम्प्रेषण मार्गों को परिष्कृत करने की क्षमता राजनीतिक व्यवस्था में कितनी है अर्थात् प्राप्त सूचनाओं के प्रसार पर राजनीतिक व्यवस्था उन मामलों को, जिनसे कि सूचनाएँ मिल रही हैं, परिष्कृत कर रही है प्रथम नहीं? (2) सूचनाओं से पर्यावरण को प्रभावी उत्तर देने की क्षमता प्रबल है, घटी है या बढ़ी है? एवं (3) जो ध्येय हैं उनके क्षेत्र में और उनकी विविधता में विस्तार हुआ है प्रथम नहीं?

डायच ने राजनीतिक व्यवस्था को एक ऐतिहासिक व्यवस्था भी माना है क्योंकि वह अपने अतीत में भी सूचनाएँ प्राप्त करती है इस प्रकार राजनीतिक व्यवस्था की अपनी एक स्मृति (Memory) भी होती है। सूचनाओं के मुख्य स्रोत होते हैं—अतीत (Past) बाह्य पर्यावरण (External Environment) और आन्तरिक पर्यावरण (Internal Environment)। चूंकि बाह्य पर्यावरण भी राजनीतिक व्यवस्था के लिए सूचनाओं का प्रमुख स्रोत है, अतः राजनीतिक व्यवस्था एक खुली व्यवस्था होनी है न कि बन्द।

डायच की विश्लेषण पद्धति सन्तुलन सिद्धान्त से भिन्न है और 'प्रतिसम्भरण' या प्रदाय (Feed-back) वह प्रमुख विचार है जो डायच के विश्लेषण को सन्तुलन विश्लेषण से पृथक् करता है। 'फीडबैक' एक प्रकार की सूचना है। यह संचार या सम्प्रेषण का एक जाल प्रथम डायच है जो सूचनाओं के इनपुट के सन्तुलन में कार्य को जन्म देता है। साथ ही इसके अन्तर्गत अपने ही कार्य के परिणाम भी होते हैं जो कि इसके व्यवहार को बदलते हैं। डायच के अनुसार प्रत्येक व्यवस्था में प्रत्येक

संगठन में 'फीडबैक' समन्वय होते हैं जो सूचनाओं के माध्यम पर व्यवस्था या संगठन को अपनी दिशा बदलने को प्रेरित करते हैं। फीडबैक का विचार गतिशीलता के विचार का जनक है, इसके कारण ही राजनीतिक व्यवस्था में सदैव गतिशीलता बनी रहती है। डायच ने फीडबैक सकल्पना के घनगत 'भार' (Load), 'पश्चायन' (Lag), 'भर्जन' (Gain) और 'अग्रायण' (Lead) शब्दावलियाँ प्रयुक्त की हैं, उसने इन्हें उप-सकल्पनाएँ माना है और नकारात्मक फीडबैक (Negative Feedback) के विचार का प्रतिपादन किया है। नकारात्मक फीडबैक, डायच के अनुसार वह समन्वय प्रणाली यन्त्र रचना है जो व्यवस्था को अपने निर्णयों और कार्यों के परिणामों के बारे में सूचित करता है और इस सूचना के माध्यम पर ही राजनीतिक व्यवस्था अपने ध्येयों को प्राप्त करने से सम्बन्धित व्यवहार को आवश्यकतानुसार बदलती रहती है। 'भार' (Load) से डायच का आशय सूचनाओं की पूरी मात्रा से है जो एक राजनीतिक व्यवस्था किसी समय विशेष को अपने पास रखती है। 'पश्चायन' (Lag) से आशय उस समय से है जो एक राजनीतिक व्यवस्था सूचनाओं को प्राप्त करने के बाद अपने निर्णयों को रिपोर्ट करने में लगाती है। भर्जन (Gain) का तात्पर्य उस दग से है जिसके द्वारा राजनीतिक व्यवस्था सूचनाओं का प्रत्युत्तर देती है। 'अग्रायण' (Lead) का भी अपना विशेष अर्थ है। प्रत्येक राजनीतिक व्यवस्था कुछ निर्णय लेती है और कार्य करती है तथा इन निर्णयों और कार्यों के परिणामों के बारे में अनेक पूर्व घोषणाएँ की जाती हैं। इन पूर्व घोषणाओं के सम्बन्ध में राजनीतिक व्यवस्था की प्रतिक्रिया-क्षमता क्या है, इस विचार को अग्रायण प्रस्तुत करता है। ये सभी उप-सकल्पनाएँ एक दूसरे से सम्बन्धित हैं और उद्देश्य-प्राप्ति की सफलता इनकी मात्रा पर विशेषकर 'भार' और 'पश्चायन' की मात्रा पर निर्भर करती है।

डायच का सम्प्रेषण-सिद्धान्त महत्वपूर्ण और उपयोगी है जिसकी सहायता से राजनीतिक विश्लेषण में यथार्थता, विशुद्धता और गहराई अधिक आ गई है। सम्प्रेषण व्यवस्था के अध्ययन में निर्णय-निर्माण यन्त्र को अधिक सार्थक, उपयोगी और प्रभावशाली बनाने में सहायता दी है। तथापि इस सिद्धान्त की अनेक कमजोरियाँ हैं और आलोचकों ने मुख्यतः ये आपत्तियाँ प्रस्तुत की हैं—(1) यह सिद्धान्त सूचना के प्रवाहों पर अधिक ध्यान देता है, सूचना के परिणामों पर नहीं। (2) डायच न इस सिद्धान्त के विवेचन में जिस शब्दावली का प्रयोग किया है, वह पर्याप्त दुर्लभ है, (3) यह उपायम शक्ति एवं नियन्त्रण को गहराई से समझने में कोई सहायता नहीं कर पाता, (4) डायच उपायम के लक्ष्यों के सम्बन्ध में उद्देश्यपूर्ण तरीके से सोचता है। यह प्रवृत्ति अर्वाकानिक है, (5) डायच के प्रति सम्भरण प्रतिरूप में अवोदिक, आकस्मिक और दैवीय व्यवहार के लिए कोई स्थान नहीं है, (6) डायच का चिन्तन अति औपचारिक एवं अति बौद्धिकता के कुछ पूर्वाग्रहों से ग्रस्त है, (7) यह सिद्धान्त मनुष्यों एवं जानवरों में अन्तर नहीं करता जबकि यह अन्तर मूलभूत है और हमेशा बना रहेगा।

निर्णय-निर्माण (स्नाइडर)

[Decision-Making (Snyder)]

राजनैतिशास्त्र की दुनिया में निर्णय ग्रथवा विनिश्चय निर्माण उपागम का प्रवर्तन हर्बर्ट साइमन ने प्रशासनिक व्यवहार के क्षेत्र में किया है और स्नाइडर, ब्रुक एव सेपिन ने इसे अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के क्षेत्र में विशिष्ट स्थान दिलाने का श्रेय प्रजित किया है। इन विद्वानों की मान्यता है कि एक व्यवस्था की विशेषताएँ निर्णय निर्माताओं के व्यवहार को पर्याप्त प्रभावित करती हैं। लेखकों ने समठनात्मक सन्दर्भों के लक्षणों को स्पष्ट किया है और इस पर बल दिया है कि जब तक हम लक्षणों का पूरा ध्यान न रखें तब तक एक समाज-व्यवस्था में निर्णय-निर्माण के कार्य को सही रूप में नहीं कर सकते। इन्होंने समठनात्मक संरचना के जिन लक्षणों का उल्लेख किया है वे इस प्रकार हैं—(1) औपचारिक समठनों के कर्मचारी समठन के सदस्य होने के नाते जीविका प्राप्त करते हैं जिनका सीमित कार्यकाल होता है, (2) समठन द्वारा प्रदत्त ग्रथवा निर्णित विशेष तथा सीमित पदसोपानीय लक्ष्य होते हैं, (3) आन्तरिक विशेषीकरण ग्रथवा श्रम-विभाजन, (4) सत्ता और नियन्त्रण, (5) अभिप्रेरणा, (6) संचार, (7) औपचारिक एवं नैतिक सम्बन्ध, (8) पद स्थिति एवं जीविका का व्यवसायीकरण। समठनात्मक सन्दर्भ के ये सभी लक्षण निर्णय-निर्माण की प्रक्रिया को प्रभावित करते हैं। जो लोग निर्णय-निर्माण में भाग लेते हैं वे किसी निश्चित सामाजिक संरचना (समठन) के सदस्य होते हैं। उनकी क्षमता का आधार आन्तरिक विशेषीकरण और उनकी अभिप्रेरणा का स्रोत भर्ती एवं प्रशिक्षित होता है।

स्नाइडर, ब्रुक एव सेपिन ने इस बात पर खेद प्रकट किया है कि राजनीतिक साहित्य में निर्णय-निर्माण प्रक्रिया के विवेचन की ग्रवहेलना की गई है। इसे निराशाजनक स्थिति ही कहा जाएगा कि नीति-निर्माण में राजनीतिक वैज्ञानिकों की दीर्घकालीन रुचि होती हुए भी निर्णय-निर्माण की ग्रवधारणा को अधिक विकसित या परिभाषित नहीं किया गया है।¹ निर्णय-निर्माण के विद्वान्तों और सन्दर्भों का विवेचन करने की ओर ग्रपेक्षाकृत कम ध्यान दिया है—यहाँ तक कि यह प्रश्न भी अभी तक एक पहेली बना हुआ है कि निर्णय क्या होता है और किस तरह लिया जाता है। इन विद्वान्तों ने अपनी परिभाषा प्रस्तुत करते हुए लिखा है कि—'निर्णय-निर्माण एक ऐसी प्रक्रिया है जो एक परियोजना के सामाजिक रूप से परिभाषित समस्या-जनक वैकल्पिक परियोजनाओं में से चयन के रूप में प्रतिफलित होती है। यह परियोजना निर्णय निर्माता द्वारा कल्पित, विशेष भावी वस्तु स्थिति को लाने को अभिलक्षित होती है।'

रिचर्ड स्नाइडर ने निर्णय निर्माण उपागम के पंच-सूत्रीय विकास की ओर संकेत किया है—

1 Snyder, Bruck and Sapin. The Decision Making Approach in Political Behaviour, p. 253

प्रथम, पर्यावरण सम्बन्धी तत्त्वों का निर्णय-निर्माण पर प्रभाव पड़ता है। पर्यावरण निर्णय-कार्य को घाशा से अधिक सरल भी बना सकता है और निर्णय-कार्य के सभी अनुमानों को निराशा में भी बदल सकता है। पर्यावरण का मनोवैज्ञानिक एवं परिचासन सम्बन्धी पहलू का निर्णय-सीमाओं के निर्धारण में महत्वपूर्ण हाथ होता है।

द्वितीय, व्यक्तित्व सम्बन्धी तत्त्व भी निर्णय-निर्माण को प्रभावित करते हैं। उदाहरणार्थ राजनीतिक क्रियाएँ राजनेताओं के व्यक्तित्व से प्रभावित हुए बिना नहीं रहतीं। यदि व्यक्तित्व सम्बन्धी तत्त्वों का सही मूल्यांकन किया जाए तो राजनेताओं द्वारा लिए गए महत्वपूर्ण निर्णयों को समझने और उनके आधार पर सिद्धान्त-निर्माण करने में काफी सफलता मिल सकती है। राजनीतिक तथ्यों की प्राप्ति के लिए मनो-विश्लेषण सम्बन्धी मनोवैज्ञानिक ज्ञान का प्रयोग बड़े अच्छे परिणाम दे सकता है।

तृतीय, नीति प्रक्रिया अन्य महत्वपूर्ण तथ्य है। अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के क्षेत्र में निर्णय-निर्माण पर राजकीय और अराजकीय अभिर्क्षकों का प्रभाव पड़ता है। हम विदेश नीति के निर्माण को ले तो स्पष्ट ज्ञात होगा कि सामान्य जनमत, दबाव समूहों, व्यापक जन-सम्पर्क साधनों, कार्यपालिका विभाग के विशिष्ट अभिर्क्षकों, विशिष्ट व्यवस्थापिका समितियों आदि की भूमिका महत्वपूर्ण होती है और कुछ मामलों में तो एक बड़ी सीमा तक निर्णयात्मक भी।

चतुर्थ, कार्यपालिका तथा व्यवस्थापिका अन्योन्याश्रित क्रिया का भी निर्णय-निर्माण पर काफी प्रभाव पड़ता है। राजनीतिक निर्णय लेने का भार सरकार पर होता है और कार्यपालिका तथा व्यवस्थापिका इन दो महत्वपूर्ण सरकारी शक्तों का पारस्परिक प्रभाव इस क्षेत्र में अपनी महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है। यदि इन तीनों शक्तों में मेल जोल और सद्भावना है तो निर्णय-निर्माण प्रभावी त्वरित और अधिक फलदायक सिद्ध होता है और यदि दोनों शक्तों में परस्पर तनाव अथवा संघर्ष है तो निर्णय-निर्माण प्रक्रिया विपरीत रूप में प्रभावित होती है।

पंचम, निर्णय-निर्माण अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के अध्ययन का एक आवश्यक उपागम है। किंचित भी ध्यानपूर्वक देखने से हमें स्पष्ट होगा कि किसी भी राज्य का निर्णय उसके अभिर्क्षकों द्वारा बहुत अधिक प्रभावित होता है। किस परिस्थिति में कौन सा निर्णय होता है यह मुख्यतः इस बात पर निर्भर है कि निर्णयकर्ता कौन और कंसा है। इसी प्रकार समूहों की प्रकृति, सम्मेलन, प्रयोजन आदि निर्णय-व्यवहार को उत्प्रेरित करते हैं।

वस्तुतः निर्णय-सिद्धान्त के अन्तर्गत निर्णय-निर्माण एक बहु प्रक्रिया है जिसमें अनेक क्रियाएँ अन्तर्निहित होती हैं। समस्या का अभिज्ञान, सूचना-अन्वेषण, विकल्प-निश्चय, कर्त्ता द्वारा किन्हीं दो या अधिक विकल्पों में से किसी एक का चयन आदि निर्णय-निर्माण के आवश्यक अवस्थाएँ हैं। यदि किसी क्षेत्र विशेष की निर्णय-निर्माण प्रक्रिया को ले तो उसमें विभिन्न इकाइयाँ निर्णायक इकाइयों जैसी भूमिका पदा

करती है। स्नाइडर, ब्रुक एव सेपिन ने अमेरिकी विदेशी नीति की रचना में भाग लेने वाले लगभग साठ अधिकारियों की बात कही है। ये सभी निर्णायक इकाइयें हैं, किन्तु इनका धीरे-धीरे कार्य कर रहे कर्मचारियों का नियम-निर्माण की दृष्टि से एक जैसा महत्त्व नहीं होता। इसके अतिरिक्त एक इकाई प्रत्येक निणय में एक जैसी भूमिका नहीं निभाती। इन इकाइयों का महत्त्व बराबर का नहीं है। इनका आपसी सम्बन्ध कभी समानता और कभी असमानता का होता है। प्रत्येक निर्णय-निर्माण में इनके प्रलग-प्रलग सदस्य कार्य करते हैं। इन सब बातों को ध्यान में रखते हुए सम्पूर्ण व्यवस्था में से निर्णायक इकाइयों को पृथक् करना एक महत्त्वपूर्ण कार्य है। इन विचारकों की मान्यता है कि सभी निर्णायक इकाइयाँ समठनात्मक व्यवस्थाएँ होती हैं। सगठन का अर्थ कार्यक्रमों की व्यवस्था और सम्बन्धों की संरचना से है। निर्णायक इकाइयों के विभिन्न रूपों में आकार, संरचना, स्थायित्व आदि में स्थिति, अन्य सगठनात्मक इकाइयों से सम्बन्ध, इकाई का कार्यकाल, उद्देश्य का प्रकार आदि आधारों पर अन्तर पाए जाते हैं। स्नाइडर ब्रुक एव सेपिन ने निर्णायक इकाई की स्थापना की दो प्रणालियों का उल्लेख किया है—Automatic Assignment एवं Negotiation। इन दोनों प्रणालियों द्वारा सकल निर्णय निर्माता संरचना में निर्णायक इकाइयाँ स्थापित की जाती हैं। निर्णय-निर्माताओं का चयन प्रायः समस्याओं अथवा निर्णय के वर्गीकरण पर आधारित होता है। विभिन्न अभिनेताओं का औपचारिक कार्य यह निर्धारित करता है कि वे निर्णायक इकाई के भाग होंगे या नहीं। जहाँ कहीं तैयिक प्रक्रिया नहीं होती अथवा नई परिस्थितियों के कारण विशेष प्रक्रिया अपनाती पड़ती है वहाँ चयन का भिन्न तरीका अर्थात् Negotiation अपनाया जाता है। विदेश नीति निर्माण की संरचना में हुए महान् चर्चों प्रायः इस प्रश्न पर निर्भर रहे हैं कि निर्णय कौन लेगा। निययकर्ता प्रायः ऐसे ही व्यक्ति होते हैं जो सार्वजनिक अथवा वैधिक उत्तरदायित्व के साथ महत्त्वपूर्ण राजनीतिक विनिश्चय (निर्णय) करते हैं अथवा वे व्यक्ति होते हैं जो निर्णय-निर्माण में हाथ बँटाते हैं। निर्णय निर्माण में सलग्नकर्ताओं को सूचना देने वाले लोग भी निर्णय कर्ताओं की श्रेणी में आ जाते हैं और इसी प्रकार उन अभिज्ञानों को भी अपने प्रभाव के कारण निर्णयकर्ताओं की श्रेणी में रखा जाता है जो निर्णयों का विकल्प ढूँढ़ने में सक्षम होते हैं। दबाव समूह के नेता निर्णयों को प्रभावित करने वाले प्रशासक, निर्णयों को विशेषाधिकार द्वारा करने वाले व्यक्ति आदि भी निर्णयकर्ताओं में गिने जाते हैं। इस तरह स्थानीय, राज्य-स्तरीय अन्तर्राष्ट्रीय आदि स्तरों पर निर्णयकर्ताओं का निर्धारण किया जाता है। निर्णय जितने महत्त्वपूर्ण लेने होते हैं प्रायः निर्णयकर्ताओं की संख्या उतनी ही कम होती है। दूसरे शब्दों में शीघ्र या छोटी के निर्णयकर्ता संख्या में कुछ ही होते हैं—और अधिनायकवादी व्यवस्था में तो प्रायः एक ही।

निर्णय सिद्धान्त का एक पहलू यह है कि निर्णय निर्माण उद्योग का बोध नहीं देता अर्थात् यह एक गत्यात्मक कार्य है जिसमें खन-सिद्धान्त के समान

निरण्यकर्ताओं द्वारा प्रतिस्पर्धा, परिवर्तन, सहयोगपूर्ण समाधान, घातक, भय, सम्मेलन आदि प्रक्रियाओं का उपयोग किया जाता है।

निरण्य-निर्माण उपायों को स्पष्ट करते हुए स्नाइडर, ब्रुक एवं सेपिन ने विदेश नीति के निरण्यों की कतिपय विशेषताओं का उल्लेख किया है। यद्यपि विदेश नीति के निरण्य अन्य निरण्यों से भिन्न नहीं होते, तथापि इन निरण्यों की कुछ अपनी विशिष्टताएँ होती हैं जो इस प्रकार हैं—(1) विदेश नीति में सम्भव उद्देश्यों एवं परियोजनाओं का एक व्यापक क्षेत्र होता है जिसकी अनेक व्याख्याएँ की जा सकती हैं, (2) यहाँ सेवित व्यक्ति बहुरूपी होते हैं, अतः निरण्यों के प्रति विरोधी या असन्तोषजनक प्रतिक्रिया और माँग की सम्भावना रहती है, (3) सहमति प्राप्त करने से पूर्व अनेक सम्भावनाओं को एकीकृत किया जाता है, (4) यहाँ निरण्यों की परिस्थिति और वातावरण अधिक जटिल, कम निश्चित तथा कम स्थाई होता है, इसलिए कार्यों के परिणाम की भविष्यवाणी और नियन्त्रण कठिन है, (5) सूचना के स्रोत व्यापक तथा कम विश्वसनीय होते हैं। इनके वर्गीकरण की आवश्यकता एक विशेष समस्या उत्पन्न करती है, (6) यहाँ प्रयोग के अवसरों का अपेक्षाकृत अभाव रहता है और परिस्थितियों के पुनः पैदा होने की सम्भावना नहीं रहती, (7) यहाँ सगठनात्मक प्रभावशीलता और नीति सम्बन्धी परिणामों को मापने में कठिनाई होती है, (8) यहाँ विकल्पों पर इस रूप में विचार करने की आवश्यकता होती है कि उन्हें प्रमाणीकरण की जाँच के लिए प्रस्तुत नहीं किया जा सकता, (9) यहाँ समस्याजनक परिस्थिति उत्पन्न होने तथा उसके परिणाम सामने आने में पर्याप्त दूरी रहती है, (10) यहाँ मूलभूत मूल्य सम्बन्धी सचयों की अधिक सम्भावना रहती है और इसलिए अधिक व्यापक समझौते जरूरी बन जाते हैं।

निरण्य निर्माण प्रक्रिया में अनेक परिस्थितियों द्वारा वैकल्पिक उद्देश्यों, तकनीकों, परियोजनाओं की राजनीतियों और निरण्य-निर्माण के साधन स्रोतों पर सीमाएँ स्थापित की जाती हैं। इन सीमाओं पर निरण्य-निर्माता की दृष्टि से विचार किया जाना चाहिए। ये सीमाएँ अपने स्रोतों के आधार पर तीन भागों में वर्गीकृत की जा सकती हैं—निरण्य-निर्माता व्यवस्था से बाहर के तत्त्व, निरण्य-निर्माता व्यवस्था की प्रकृति एवं कार्यों से उत्पन्न तत्त्व और इन दोनों के मयोग से उत्पन्न तत्त्व। बाहरी सीमाओं की दृष्टि से राज्य को ऐसे उद्देश्यों का चयन नहीं करना चाहिए जिन्हें प्राप्त करने के लिए उसके पास पर्याप्त साधन न हों। उसे ऐसी तकनीकें नहीं चाहिए जो तत्त्व-प्राप्ति के लिए अन्य तकनीकों की अपेक्षा कम प्रभावशील हों। इन बाहरी सीमाओं की अनुभूति निरण्य निर्माताओं की व्यक्तिगत प्रत्यक्ष रूप से नहीं होती। आन्तरिक सीमाएँ वे हैं जो स्वयं व्यवस्था में अन्तर्निहित रहती हैं। ऐसी आन्तरिक सीमाओं के रूप में सूचना के अभाव या गलत सूचना, संचार-व्यवस्था की सफलता, परम्पराएँ, निरण्य-निर्माताओं की अनुभूति और सीमित साधन स्रोत आदि हैं।

निरण्य-निर्माण के प्रतिपादकों का यह दावा नहीं है कि उनका प्रतिरूप सभी

राजनीतिक क्रिया-कलापों की व्याख्या करने में प्रसमर्थ है, भवितु उनका कहना यह है कि निर्णय-निर्माण एक राजनीतिक व्यवस्था का सबसे महत्वपूर्ण पक्ष है। इसमें सन्देह नहीं कि निर्णय-निर्माण विश्लेषण में अध्ययन के नए आयामों का उद्घाटन किया है, तथापि यह विश्लेषण कई दृष्टियों से तीव्र आलोचना का पात्र बना है। यह विश्लेषण सिद्धान्त-स्थापना में सफल नहीं हो पाया है क्योंकि अत्यन्त वृहत् है। इसके अतिरिक्त निर्णय-निर्माण उपायम के अन्तर्गत जब तक अन्तर-शास्त्रीय अध्ययन की विशिष्ट संरचना प्राप्त नहीं होगी तब तक मनोवैज्ञानिकों समाजशास्त्रियों अर्थशास्त्रियों आदि के ज्ञान का राजनीतिक अध्ययन की दृष्टि से प्रयोग सम्भव नहीं है। यह भी एक गम्भीर दोष है कि निर्णय-निर्माण द्वारा प्रक्रिया पर अधिक जबर्जिब प्रक्रिया के परिणाम पर बहुत कम जोर दिया गया है। फलस्वरूप कई बार निर्णय-प्रक्रियाओं की भ्रष्ट निर्णय के उद्गम को समझ में दूर कर देनी है। निर्णय सिद्धान्त की सफलता तब तक सदिग्ध है जब तक कि हम यह जान पाएँ कि निर्णय किस प्रकार किए जाते हैं और उनका क्या प्रभाव होता है। रोजनाऊ जैसे विद्वानों ने निर्णय-निर्माण विश्लेषण की अनेक कमियों और दुर्बलताओं की ओर संकेत किया है। उदाहरणार्थ, अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों तथा विदेश नीति को समझाने के लिए निर्णय-निर्माण विश्लेषण अपर्याप्त है। एक तो इन क्षेत्रों में कर्त्ता द्वारा लिए गए निर्णय किसी निश्चित मार्ग का अनुगमन करने का दावा नहीं करते और दूसरे निर्णय निर्माण में कर्त्ता अपने पूर्वग्रहों से भी मुक्त नहीं रह पाते। हम इन तथ्यों को भी नहीं भुला सकते कि निर्णय निर्माण नौकरशाही पर पलता और फनता-कूलता है विधान मण्डलों पर छाया रहता है, कायपालिका को उनकाए रखता है और न्यायिक संस्थाओं को भी बाधित बनाना है। रोजनाऊ स्नाइडर के निर्णय निर्माण सिद्धान्त को सिद्धान्त मानने के पक्ष में नहीं है। उसका कहना है कि स्नाइडर न समठनात्मक परिवृत्तियों का विवेचन तो काफी विस्तार से किया है जबकि आन्तरिक एवं बाह्य कारणों पर बहुत कम प्रकाश डाला है। स्नाइडर न निर्णय निर्माण प्रक्रिया को विदेश नीति के निर्णय से समुक्त करने के प्रयास में आन्तरिक और वैदेशिक प्रभावों का समुचित मूल्यांकन नहीं किया है इन प्रभावों को सरसरी निगाह से न देखकर एक प्रकाशक की निगाह से देखता है। निर्णय निर्माण में बाह्य दबाव महत्वपूर्ण और अधिक परिवर्तनशील हैं जिन पर स्नाइडर न कम ध्यान दिया है। उसने आन्तरिक और बाह्य तत्त्वों का जो विवेचन प्रस्तुत किया है उसमें यह स्पष्ट नहीं होता कि विभिन्न परिस्थितियों में कर्त्ता द्वारा क्या विकल्प लिए जा सकते हैं। निर्णय निर्माण सिद्धान्त को सम्पूर्ण राजनीतिक निर्माण पर सिद्धान्त मानना चाहिये जबकि आज यह उपायम केवल विदेश नीति तक ही सीमित रह गया है यह आवश्यक है कि निर्णय निर्माण उपायम को वास्तविकताओं के और अधिक सन्निकट बनाया जाए।

उत्तर-व्यवहारवाद (Post-Behaviouralism)

व्यवहारवादी दृष्टिकोण जब अपनी उन्नतता की चरम सीमा पर था तभी युग

के बढ़ते हुए सामाजिक और राजनीतिक सकटों ने इसे या घेरा और उत्तर-व्यवहारवादी क्रान्ति (Post-Behavioural Revolution) का प्रारम्भ हो गया जिसे हम व्यवहारवाद के विरुद्ध कोरी प्रतिक्रिया मात्र नहीं कह सकते अपितु जो प्रतिक्रिया से कुछ अधिक है। डेविड ईस्टन के अनुसार उत्तर व्यवहारवादी क्रान्ति प्रतीन-प्रभिमुख न होकर बहुप्रभिमुख है, यह एक आन्दोलन भी है और बौद्धिक प्रवृत्ति भी, जिसका नारा है सगति एवं कार्य (Relevance and Action), अर्थात् राजनीतिक विज्ञान की प्रोत्साहन और प्रस्थापन को वर्तमान समस्याओं के साथ अपनी सगति बँठाना और उनके प्रति कार्यशील होना चाहिए। डेविड ईस्टन को इस उत्तर-व्यवहारवादी क्रान्ति का उद्घोषक कहा जाता है। ईस्टन ने लिखा है कि—

"उत्तर-व्यवहारवादी क्रान्ति न तो राजनीतिक प्रोत्साहन के किसी स्वर्ण युग की ओर लौटने का प्रयास है और न ही इसका मन्तव्य किसी पद्धतीय दृष्टिकोण विशेष का विनाश करना है। इस ऐसे समर्थकों की आवश्यकता नहीं है जो मानव साधारण के सम्बन्ध में परीक्षण योग्य सामान्यन्यायों को नकार सकें। यह राजनीति विज्ञान को नई दिशाओं की ओर उत्प्रेरित करती है। जिस प्रकार सन् 1950 के दशक में व्यवहारवाद ने अपनी नई तकनीक से हमारी विरासत में कुछ भी घटाने के स्थान पर बहुत कुछ जोड़ा था, वैसे ही यह भी एक सकारात्मक आन्दोलन है। मत यह कहा जा सकता है कि यह नया विकास एक प्रतिक्रिया न होकर एक वास्तविक क्रान्ति है, जो प्रारक्षण की प्रपेक्षा भवितव्य पर बल देती हुई प्रतिक्रियात्मक न होकर सुधारात्मक अधिक है।"

"उत्तर-व्यवहारवाद एक दुहरा आन्दोलन है जो व्यक्ति समूह और बौद्धिक प्रवृत्ति दोनों का प्रतिनिधित्व करता है। एक आन्दोलन के रूप में इसमें बिखरे हुए प्रस्थिर एवम् ऐसे चिन्तन की प्रखर गुण हैं, जो स्वयं व्यवहारवादी क्रान्ति में उसके जीवनकाल में रहे हैं। इस व्यापक और अस्त-व्यस्त आन्दोलन को व्यवसाय के अन्दर प्रथम बाहर के संगठित समूहों के साथ मिलाकर देखना एक भारी भूल ही नहीं अपितु नयकर अन्याय भी होगा। इसी प्रकार सभी उत्तर-व्यवहारवादियों को कुल मिलाकर किसी विशेष प्रकार का राजनीतिक रंग देना भी अनुचित होगा। ये लोग अनुदारों से लेकर सक्रिय वामपन्थियों तक में पाए जाते हैं। इस आन्दोलन की किसी पद्धति विशेष में भी कोई विशेष निष्ठा नहीं है। इसमें कठोर विज्ञानवादियों से लेकर समर्पित परम्परावादी तक भाग ले रहे हैं। न ही किसी उच्च विशेष के वर्ग की इसमें विशिष्ट प्राप्ति है। इसके समर्थन में आज नई पीढ़ी के स्नातकोत्तर विद्यार्थी तथा व्यवसाय के बुजुर्ग नेता सभी एक रूप में भाग ले रहे हैं। यह असम्भाव्य विविधता, जो राजनीतिक, पद्धतीय एवं पीढ़ी विरोध के बावजूद भी आज एक भावना से संयुक्त होकर प्रस्तुत हुई है, उसके जड़ में केवल एक ही तथ्य है और वह है 'समकालीन राजनीतिक अनुसंधान की दिशा में गहरा समन्वय'।"

उत्तर-व्यवहारवाद चाहें कितना ही नया हो इसके मूल सिद्धान्त इनके प्रथम उभार चुके हैं कि उन्हें पहचाना जा सकता है। डेविड ईस्टन ने इसके प्रमुख सिद्धान्तों का प्रथम उग स वर्णन किया है—

1. तकनीक से तथ्य पहले आने चाहिए। यदि एक के लिए दूसरे का परित्याग करना ही है (और यह सर्वत्र आवश्यक नहीं है) तो यह अधिक महत्वपूर्ण है कि समकालीन आवश्यक सामाजिक समस्याओं के साथ एक सप्रयोज्य सगति स्थापित की जाए, अपेक्षाकृत इसके कि अनुसन्धान के यन्त्रों को पंना बनाने में शक्ति व्यय की जाए। विज्ञान जगत् की यह लोकोक्ति कि "अस्पष्ट होने से गलत होना अधिक अच्छा है" उत्तर-व्यवहारवादियों द्वारा इस नए सिद्धान्त से बदल दी गई है कि "असंगत रूप से निश्चित होने की अपेक्षा अस्पष्ट होना कहीं श्रेयस्कर है।"

2. व्यवहारवादी विज्ञान एक निरीक्षणात्मक अनुदारवाद छुड़ा कर चलती है। तथ्यों के केवल वर्णन और विश्लेषण मात्र को लेकर चलना उन्हीं तथ्यों को उनके व्यापक सम्बन्ध में समझने से इन्कार करना है। अतः प्रयोगात्मक राजनीति विज्ञान को चाहिए कि वह उन तथ्यात्मक स्थितियों को सुरक्षित रखे, जिन्हें वह स्वयं खोजना चाहती है। जाने अनजाने यह उस सामाजिक अनुदारवाद को लेकर चलता है, जिसमें साधारण सा विकासवादी परिवर्तन भी सम्मिलित है।

3. व्यवहारवादी शोध का यथार्थताओं से बच कर चलना चाहिए। व्यवहारवादी प्रन्वेषण की मूल बात यह है कि वह प्रमूर्तता और विश्लेषण के प्रपञ्च में राजनीति की वास्तविक यथार्थताओं का छुड़ा लेती है। उत्तर-व्यवहारवाद मौन के इन्हीं प्रवरोधों को ढहाना चाहता है, जो व्यवहारवादी शब्दावली ने अपने चारों ओर खड़े कर लिए हैं। इसका उद्देश्य राजनीति विज्ञान को वह महायत्ना प्रदान करना है, जिससे वह सकट के क्षणों में मानव-मात्र की वास्तविक आवश्यकताओं तक पहुँच सके।

4. मूल्यों का मृज्जनीय विकास एवं उनके विषय में शाश्वत शोध राजनीति अध्ययन का एक उजलन्त पहलू है। विरोधी प्रतिक्रियाओं के बावजूद भी विज्ञान मूल्यात्मक दृष्टि से न कभी तटस्थ रहा है और न ही रह सकता है। अतः अपने ज्ञान की सीमाएँ पहिचानने के लिए हमें उन मूल्य-साधारणों को जानना होगा जिन पर वह ज्ञान टिका है और उन विकल्पों को भी खूँटना होगा, जिनके लिए इस ज्ञान का उपयोग किया जा सकता है।

5. किसी भी विषय के विद्वान् लोग बुद्धिजीवियों का उत्तरदायित्व बहन करते हैं। एक बुद्धिजीवी की ऐतिहासिक भूमिका यही है और यह होनी भी चाहिए कि वह सम्पत्ता के मानवीय मूल्यों की रक्षा करे। यह उसका विनिष्ट कार्य और दायित्व भी है। इसके अभाव में बुद्धिजीवी केवल ऐसे तकनीकी और मशीनी व्यक्ति बन कर रह जायेंगे, जो समय के साथ व्यर्थ की छेड़छाड़ करते हैं। ऐसा करने से वे उन सभी विशेष सुविधाओं को गँवा बैठेंगे, जो उन्हें विचार जगत् के सदस्य होने के नाते मिली हैं, जैसे प्रन्वेषण की स्वतन्त्रता तथा समाज के अघानों में मुरगिन रहने के लिए अर्द्ध-सरकारी सुरक्षा आदि।

6. ज्ञान का धर्म क्रियाशीलता के उत्तरदायित्व को बहन करना है, और क्रियाशीलता का दूसरा धर्म है—समाज को बदलना। एक वंजानिक के रूप में बुद्धिजीवी का यह विशेष दायित्व है कि वह अपने ज्ञान की क्रियाशीलता को व्यय

करे। चिन्तात्मक-विज्ञान उस उन्नीसवीं शताब्दी की देन था, जब नैतिक प्रश्नों पर एक ग्राम राय थी। आवश्यकता का क्रियाशील विज्ञान समाज के समकालीन सभ्यों को प्रतिबिम्बित करता है और आदर्शों के इस युद्ध को चाहिए कि वह हमारे शोध प्रयास में नए रंग भर सके।

7 यदि एक बुद्धिजीवी का दायित्व अपने ज्ञान को क्रियान्वित करना है, तो बुद्धिजीवियों के सभ्यता, विशेषकर विश्वविद्यालयों को चाहिए कि वे अपने समय के सभ्यों से तटस्थ न रहे। व्यवसायों का राजनीतिकरण मात्र केवल वाञ्छनीय ही नहीं, बल्कि ऐसी स्थिति है जिससे बचा भी नहीं जा सकता।

यद्यपि कोई भी उत्तर-व्यवहारवादी उपरोक्त सभी सिद्धान्तों से एक साथ सहमत नहीं है, तथापि डेविड ईस्टन का दावा है कि उन्होंने 'उनकी अधिकतम प्रतिभा को सूल रूप में' प्रस्तुत किया है। ईस्टन ने माने लिखा है कि आज की दुनियाँ तीव्र गति से बदल रही है और राजनीति-विज्ञान यह दावा नहीं कर सकता कि उसका विकास सम्पूर्ण हो चुका है। यह मानना भ्रामक होगा कि व्यवहारवाद राजनीति विज्ञान के क्षेत्र में अपने अन्तिम शब्द कह चुका है। यद्यपि काफी लम्बे समय से राजनीति विज्ञान ऐसे मॉडल बनाता रहा है जो एक अच्छे शास्त्र और समुचित शोध के लिए आवश्यक हैं तथा व्यवहारवादी मॉडल इस शताब्दी की लम्बी श्रुतता का अन्तिम मॉडल है, तथापि आधुनिक विश्व की नई परिस्थितियाँ हम विवश करती हैं कि हम अपनी भावी और वाञ्छनीय प्रतिमा पर पुनर्विचार करें। अनेक ऐसी स्थितियाँ घटित हुई हैं जिनकी व्यवहारवादी या गैर-व्यवहारवादी राजनीति विज्ञान ने कोई भविष्यवाणी नहीं की थी, वस्तुतः राजनीति वैज्ञानिकों ने सन् 1960 की दुनियाँ को पहचानने में जो प्रभावहीनता प्रदर्शित की, उसने उत्तर-व्यवहारवादी क्रान्ति को जन्म दिया जो अब फलती-फूलती जा रही है। समय की माँग है कि हम परिवर्तनशील परिस्थितियों को पहचानने, व्यवहारवादी या गैर व्यवहारवादी राजनीति विज्ञान के प्रति शाश्वत रूप से निष्ठावान बने रहने के न्याय पर अपनी पुरानी प्रतिमाओं को आवश्यकतानुसार बदलने को उद्यत रहे। इस बात में कोई शक नहीं कि राजनीति विज्ञान वही सब कुछ करता रहे जो वह विगत कुछ दशकों से कर रहा है। इसके विपरीत आशा यह करनी चाहिए कि एक ऐसा युग किसी दिन आएगा जिस दिन समय के अनुसार राजनीतिक प्रतियाओं को समझने का एक अधिक विश्वसनीय मॉडल प्रस्तुत हो सकेगा। हम इस तथ्य को नजर भ्रन्दाज नहीं करना चाहिए कि मनुष्य की भौतिक मृज्जनशीलता, प्राविधिक विकास और समृद्धि ने राजनीतिक तथा सामाजिक प्रक्रियाओं को समझने का एक नया क्षितिज दिया है। यह एक उत्साहजनक स्थिति है कि राजनीति विज्ञान और अन्य मनी सामाजिक विज्ञानों का उत्तर-व्यवहारवादी आन्दोलन हमारे विषय की एक नई प्रतिमा प्रस्तुत कर रहा है जिसके फलस्वरूप राजनीतिशास्त्रियों पर नए उत्तरदायित्व आए हैं। उत्तर-व्यवहारवादी आन्दोलन का कहना है कि शोध-कार्य में सगति होनी चाहिए। उत्तर-व्यवहारवादी क्रान्ति की मान्यता है कि सत्तार डम

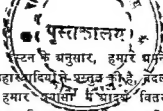
इस प्रकार से रचा जाना चाहिए कि राजनीति वैज्ञानिक अपने व्यवसाय की दृष्टि से इतने सक्षम हों कि ऐन उपचार बतला सकें और कार्य कर सकें, जिससे मानवता की कसौटी पर राजनीतिक जीवन उन्नत बन सके।

उत्तर-व्यवहारवाद शोध तकनीकों की शक्ति का आलाचक्र है तथापि, जैसा कि ईस्टन न लिखा है—'इस तथ्य को अस्वीकारा नहीं जा सकता कि शोध की तकनीकी अक्षेप्यता भी अनिवार्यता है। यदि ऐसा न होता तो ज्ञान के समस्त क्षेत्रों में परीक्षात्मक विज्ञान का गत दो हजार वर्षों का सारा विकास निरर्थक हो गया होता।'

उत्तर-व्यवहारवादियों के अनुसार व्यवहारवाद शोध अक्षर्यता से इतना विलग है कि हमारे अध्ययन शास्त्रों की भांति को पूरा नहीं कर सकता। व्यवहारवादों का विज्ञानवाद एक बोझ बन गया है। इस सम्बन्ध में उत्तर-व्यवहारवादी भी दो खेमा में विभाजित हैं—विद्वानों के एक पक्ष ने विज्ञान की तिलांजलि दे दी है तो दूसरा पक्ष व्यवहारवादी विज्ञान में कुछ न कुछ आस्था रखे हुए समुचित अपनी शोध को अधिक सगत बनाने के पक्ष में है। दोनों पक्षों की चिन्तनधारा को डेविड ईस्टन ने इस प्रकार स्पष्ट किया है—

अनेक उत्तर-व्यवहारवादियों ने तो आज अपने मौलिक एवं राजनीतिक आरम्भगत के भय से विज्ञान को ही पूरी तरह तिलांजलि दे दी है। वे मानने लगे हैं कि विज्ञान आज की मम-सामयिक आवश्यकताओं को मानने में अवधान प्रक्षम है। कुछ अन्य लोग जो विज्ञान में अन्तर्निहित दोष ढूँढते हैं अब अपनी मान्यताओं का उचित मानने लगे हैं। किन्तु उन उत्तर-व्यवहारवादियों के लिए जो आज भी आधुनिक व्यवहारवादी विज्ञान में अपनी आस्था रखते हैं आज का सकट यह प्रश्न उपस्थित करता है कि वैज्ञानिक शोध की सामान्य तकनीकों में निष्ठा रखना उचित भी है अथवा नहीं। ये उत्तर-व्यवहारवादी यह निष्कर्ष निकालने पर विवश हुए हैं कि हमारे पास हमारी अपनी शोध की अधिक सगत बनाने के अतिरिक्त अन्य कोई विकल्प नहीं है। इसके अनुसार ऐसा करने के लिए हमें चाहिए कि हम अपनी व्यावसायिक शक्तों का आज की समस्याओं पर शोध, उनके प्रति अक्षर्यता के नाश एवं निदान की दिशाओं पर व्यय करें। संक्षेप में हमें यह बताना पड़ा है कि हम अपनी शोध की प्रतिभा को बदल और एका करने के लिए मन्दगति से उठने वाली मौलिक शोध की भाँति का निवृत्त कर उपन्यास के सांसारिक प्रयोग के लिए अपनी व्यवसायिक क्षमता से नाय करें।

हम अपने मौलिक विज्ञान के ऐतिहासिक उद्देश्य के परिचय की राई आवश्यकता नहीं है। एनी तकनीकें हैं, जिससे हम आज के अनाधारण रूप में नाशुक्त सक्टों का सामना करते हुए अपनी इन परम्पराओं का भी मुरझाने से बचने हैं। इस भाग को अपनाते वाला उत्तर-व्यवहारवाद, व्यवहारवादी आज के लिए कोई भय नहीं माना जाकर उसी का एक ऐसा विस्तार मात्र माना जाना चाहिए, जिसके द्वारा आज के युग का अनाधारण समस्याओं से निपटा जा सके।'



उत्तर-व्यवहारवादी क्रान्ति, ईस्टन के अनुसार, हमारे अपने ज्ञानशास्त्र की प्रादुर्भाव प्रतिमा को जैसा कि उस व्यवहारवादियों ने प्रस्तुत की है, बदलना चाहती है। उत्तर-व्यवहारवाद का आग्रह है कि हमारे प्रयासों में प्रादुर्भाव वितरण की दृष्टि से मौलिक शोध पर अनुपात से अधिक बल दिया जाना चाहिए। यद्यपि इस प्रकार की शोध के सामाजिक दृष्टि से उपयोगी परिणाम बहुत दूरगामी होते हैं तथापि अन्ततोगत्वा वे अधिक विश्वसनीय रहते हैं। आज के सकटों के दबाव के सामने हमें अपनी प्राथमिकता बदलनी होगी। हमें यह मान लेना होगा कि हमारे अध्ययन-उपकरण और हमारी सामान्यीकृत मान्यताएँ चाहे कितनी ही अपर्याप्त हो, किन्तु उनके द्वारा आज की प्रत्यक्ष समस्याओं का सरल और शीघ्रतम समाधान ढूँढना होगा।

“हम प्रादुर्भाववादी विज्ञान का व्यवहारवादी तर्क लेकर आज यह नहीं कह सकते कि हमारी समझदारी की सीमाओं के कारण हमारे प्रयोग अपरिपक्व हैं और हमें भावी मौलिक शोधों की प्रतीक्षा करनी चाहिए।” पुनश्च, “आज हमें अपनी व्यवहारवादी प्रतिमा को इतना ताड़ना तो आवश्यक है कि सकट के इस नाजुक दौर में हमारा अध्ययन-शास्त्र हमसे आज की राजनीति की केवल दृश्य जगत् की मूल सच्चाइयों को ढूँढने मात्र पर ही हमारे सारे प्रयास प्रपञ्च्य करने के लिए न कहें। हमें अपना सन्तोष तात्कालिक समस्याओं के तात्कालिक उत्तरों की आवश्यकता से ढूँढना होगा।” उत्तर-व्यवहारवाद की धारणा को, व्यवहारवाद के प्रति उसके असन्तोष को स्पष्ट करते हुए ईस्टन ने आगे लिखा है—

“उत्तर-व्यवहारवाद की सबसे बड़ी शिकायत यही रही कि हमारी शोध का कोई प्रोचिन्त्य नहीं है। यह तर्क दिया जाता है कि तकनीकी और तथ्यात्मक वर्णनों में ही आवश्यकता से अधिक उलझे रहने के कारण हम महत्त्वपूर्ण प्रश्नों से दूर चले गए हैं और वह बात अमेरिकी जनतन्त्रात्मक व्यवस्था के व्यवहार पर अधिक लागू होती है। हमने इस व्यवस्था के विषय में गत वर्षों में बहुत कुछ सीखा है किन्तु ऐसा करते समय हम मूल्यों के उस घेरे में घिरे रहे हैं, जो या तो हमारे आचरण को सन्तोषजनक मानता है या उसी में थोड़ी बहुत वृद्धि की बातें करता है। एक अध्ययन-शास्त्र के रूप में हम अपनी राजनीतिक व्यवस्था के प्रति निष्ठा के भाव से अपने को दबान में प्रसमर्प्य रहे हैं। उत्तर-व्यवहारवादियों का कहना है कि शोध की इसी भ्रष्ट दृष्टि से सत्तात्मक नित्यियों के पीछे जो सक्रिय मूल तत्त्व होते हैं, उन्हें पहिचानने के लिए जिन सही प्रश्नों को पूछने की आवश्यकता है उनसे हम निरत्साहित किया है। गहाँ हमें उत्तर-व्यवहारवादी एक बार फिर चेतावनी दे रहे हैं जो कुछ-कुछ बंसी ही है जैसी कि भाव्यं बबर, मानहार्दम प्रादि समय-समय पर देते आए हैं। इनका कहना है कि शोध चाहे विनुद्ध हो अथवा प्राविधिक, वह आवश्यक रूप से कुछ मूल्यों की प्राधारभूमि में गड़ी होती है। किन्तु फिर भी यह ‘मिथ’ की शोच तटस्थ और मूल्य मुक्त हो सकती है अपनी मरी नहीं है। हम अपने अध्ययन-शास्त्र का विकास यह समझ कर करते रहे हैं कि हमारे द्वारा चयनित विषय, अनुसन्धानित तथ्य संग्रहित सामग्री और प्रस्तुत व्याख्याएँ ऐसी हैं, जो प्राधारण रूप से मौलिक हैं और उन्हें हमारे चेतन अथवा अचेतन के मूल्य-प्राधारों

ने विकृत नहीं किया है। हम ज्ञान के समाजज्ञान-प्र स सम्बन्धित यह कन्द्रीय प्रश्न अपने-आप में निरन्तरता में नहीं पृच्छते कि हमारी नृत्ते, अभाव और व्याख्याएँ किम भीमा तक हमारी अज्ञानता तकनीकी अपदानता तथा अन्तर्दृष्टि एवं समुचित सामग्री के अभाव के कारण हैं अथवा हमारे अपने मूल्यात्मक पूर्वाग्रहों के कारण जिस उत्साह से हम अपनी प्राविधिक आविष्कारों की दुनिया में अपने विज्ञानी मूल्यों को पहचानने और परीक्षित करने में व्यग्र रह हैं, वंसा उत्साह व्यवहारवादियों की पीढ़ी नहीं दिखा सकी है।

ईस्टन के अनुसार हमें उन महत्वपूर्ण समस्याओं से जो हमारे अध्ययन शास्त्र को आल्लोडित करनी चाहिए, अपनी आँखें सामूहिक रूप से बन्द कर रखी हैं। उदाहरणार्थ हम यह कैसे सिद्ध करेंगे कि जनतन्त्र की वर्तमान बहुलवादी व्याख्याएँ जो सन् 1960 से उत्पन्न होाने वाली राजनीतिक आवश्यकताओं की अभिव्यक्ति को पहचानने समझने और भविष्यवाणी करने में सक्षम थी, क्या असफल हो गईं। हमारे पास इसका क्या उत्तर है कि हमें राजनीतिक व्यवस्था में शक्ति वितरण के प्रश्न को क्यों गौण माना जबकि यह प्रश्न उन बहुत से उपायों में सम्बन्धित है जो माँग की अभिव्यक्ति में हिंसा का गेक सक्त है। इस कठिनाई का आज हमारे पास कोई समाधान नहीं है कि एक अध्ययन शास्त्र के रूप में राजनीति-विज्ञान घर और बाहर दोनों ही दिशाओं में राष्ट्रीय नीति की मूल मान्यताओं में निष्ठा के प्रश्न में क्या कतराता रहा? ईस्टन ने प्रायः प्रश्न किया है कि इसका क्या कारण है कि 'राजनीतिक समाजीकरण जैसे प्राथमिक नवीनतम क्षेत्र में भी राजनीतिक परिवर्तन को लाने में सामाजीकरण के वागदान की उपेक्षा कर हमारे निष्प्रयोज्य अनुसन्धान व्यवस्थाओं की स्थिरता सम्बन्धी वचकान निष्कप से प्रायः नहीं बढ़ सके हैं। उत्तर-व्यवहारवादियों का प्रायः है कि हम भृजनात्मक चिन्तन का विकास करना होगा। हमें व परिस्थितियाँ उत्पन्न करनी चाहिए जिनके द्वारा एक राजनीतिक व्यवस्था के व्यावहारिक स्वरूप से सम्बन्धित मौलिक प्रश्नों का पूछने में महायत्ना मिलती है। यदि हम ऐसा कर सकेंगे तो वे अमानक अवधारणाएँ स्वतः ही सामने आएँगी जिनके विषय में राबर्ट लिंड हम एक बार पहले भी प्रस्तावित कर चुके हैं। अपनी मूल्य निष्ठा के प्रति एक नया जागरण और सामाजिक प्रभावों द्वारा मानसिक की जान वाली मौलिक शोध की सीमाओं को पहचानने पर ही यह सम्भव है कि हम अपने कार्य करने के तरीकों में सामाजिक सुधार ला सकें। किन्तु यह मौलिक निरोक्षण अपने-आप में पर्याप्त नहीं होगा। यदि हम अपनी नैतिक और पद्धतीय दुर्भावनाओं से घात निश्चयता है तो हम प्रश्नों की आत्म-चेतना हमें प्राथमिक तक तो ले जा ही सकती है। हम अधिक कठोर उपायों की आवश्यकता हा सकती हैं और ऐसा करने में पुरानी परम्परावादी राजनीतिक प्रायः हम प्राधुनिक दग में एक प्रतिरिक्त महायत्ना प्रदान कर सकती है।'

ईस्टन का अभियन्त है कि हम प्रायः समस्त नृजनात्मक विभागों की आवश्यकता है और उसके लिए समकालीन व्यवहारवादी विज्ञान के निष्कर्षों का न कराने की अपेक्षा नया कुछ बनाना है। यह नया कुछ ऐसा होना चाहिए कि वह

राजनीतिक जीवन की चोरी और उनके निहितार्थों को वैकल्पिक एवं जाटल मूल्यों के सन्दर्भ में प्रतिबिम्बित कर सक। इस प्रकार यह सृजनात्मक चिन्तन का राजनीतिक विज्ञान में अत्यन्त महत्त्व है जो आज यह जानना चाहते हैं कि राजनीतिक व्यवस्था कैसे बननी है उद्देश्य प्रकार का चिन्तन ऐसे वैकल्पिक दृष्टिकोण देता है जिसमें वे अपनी पाब तथा विमर्शण की समस्याओं के चयन का विचारण कर सकते हैं। यदि हम मानक समाजशास्त्रियों के निष्कर्षों को गम्भीरता से देखें तो हमें विदित होगा कि हमारे विज्ञानिक उपलब्धियाँ हमारे नातक दृष्टिकोणों से निर्मित होनी हैं। इस स्थिति से अपने अध्ययन शास्त्र में सृजनात्मक चिन्तन को प्रोत्साहित न करने का कार्य कर हम अपने जो ऐन व दो की स्थिति में डाल रहे हैं जो बढ़ते हुए मूल्यों के बीच का सीमाओं में बँधकर रह गया है। जहाँ-जहाँ इस मूल्य व्यवस्था में सामाजिक समस्याओं का औचित्य घटता है वैसे-वैसे ही इस व्यवस्था को जीवित रखने की निष्ठा हम उन प्रश्नों के प्रति प्रभावित रहती है, जो निकट भविष्य की परिस्थिति से उद्गमित होंगे।

ईस्टन के अनुसार हमारा अध्ययन शास्त्र ही नहीं बल्कि हमारा व्यवसाय भी आज पुनर्व्यवस्थापन चाहता है। यह पुनर्व्यवस्थापन आज के समाज विज्ञान की बदलती अवधारणाओं के सन्दर्भ में और भी अधिक आवश्यक बन गया है। अध्ययन शास्त्र केवल हमारे बौद्धिक उद्यम तक ही सीमित है जबकि व्यवसाय में हम उन प्रतिबिम्बित एवं विशेषज्ञ विद्वान् का लेने हैं जो वर्तमान में इस अध्ययन शास्त्र के विकास में आगे हैं। उत्तर-व्यवहारवाद यह चाहता है कि व्यवहारवादी निष्ठा द्वारा हम अपने अध्ययन-शास्त्र (Discipline) को व्यवसाय के स्तर पर लानें और आज के विश्व की राजनीतिक घटनाओं के साथ उसका औचित्य स्थापित करें।

अन्य उत्तर-व्यवहारवादियों ने गत कुछ वर्षों से हमारे बुद्धिजीवियों की गतिविधियों का परीक्षण कर यह निष्कर्ष निकाला है कि हमारे राजनीति वैज्ञानिकों की प्रतिभा का उपयोग सरकार, व्यापार, सेना और स्वतंत्र संगठनों के समाज के कुछ सम्भ्रांत (Elite) समूहों के हित साधन के लिए हुआ है। आज के व्यवसायवादी का उन लोगों से सम्बन्ध एवं सम्पर्क नहीं के बराबर है जिन्हें याधुनिक प्रौद्योगिकी समाज के सबसे कम लाभ मिले हैं। अमेरिकी समाज में ये समूह जातीय एवं आर्थिक अल्पसंख्यकों के रूप में देखे जा सकते हैं जिन्हें व्यवस्था में प्रतिनिधित्व नहीं मिल सकता है। यथारण्य क्षेत्र में उपनिवेशों का एक बड़ा प्रश्न-समूह इसी श्रेणी में आता है। इन अनुदाताओं के उस विशेषीकृत कल्याणों को सबसे कम लाभ मिलता है, जिनकी जानकारी आज के राजनीति विज्ञान के पास है। अतः आज के राजनीति विज्ञान का यह सामाजिक दायित्व है कि इस प्रश्न-समूह को ठीक करे।

उत्तर-व्यवहारवादी इस दृष्टिकोण की यह मान है कि सामाजिक सुधारों के लिए विविष्ट ज्ञान का प्रयोग और ज्ञान के लिए ज्ञान प्राप्ति के विचारों में एक स्वस्थ प्रतिस्पर्धा होनी चाहिए। सुधार ज्ञान का एक अविभाज्य भाग है और ऐसा ही माना भी जाना चाहिए।